3 1761 07515765 1

Fritz Barth

Die Hauptprobleme des Lebens Jesu

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

Bible
Comment. (N.T.)
B.

Die Hauptprobleme

des Lebens Jesu.

Eine geschichtliche Untersuchung

von

D. Fritz Barth,
weil. ordentl. Professor der Theologie an der Universität Bern.

Fünfte Auflage.

20961?
2. 3. 27

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1918.

Z
VII

Germany

Vorrede zur ersten Auflage.

Der Titel dieses Buches beruht auf zwei Voraussetzungen, welche nicht jeder Leser von vornherein teilen wird: daß das Leben Jesu *Probleme* enthält, und daß dieselben *geschichtlich* zu untersuchen sind.

Probleme? werden die einen fragen. Liegt nicht in diesem Worte bereits eine gefährliche Konzession an die Geistesrichtung, welche alles in Fragen und Zweifel auflöst, was bisher unter Christen als Tatsache gegolten hat? Und ist nicht das Leben Jesu gerade die zentrale Heilstatsache, auf welche der Glaube sich stellt, aus welcher er sich nährt, von deren Wirkungen er sich umgeben weiß wie von der Luft, die er atmet, und die er noch weniger als sein eigenes Dasein sich aus der Welt wegdenken könnte? Was nützt es, hier von Problemen zu sprechen?

Dieser Einwand ist begreiflich, aber nicht schwer zu beantworten. Allerdings ist es dem Glauben als Erfahrungstatsache des inneren Lebens gewiß, daß im Leben Jesu Gott der Menschheit nahegetreten ist als der lebendige Gott der heiligen, erlösenden Liebe, und daß er sich durch Christus fortwährend als solcher bezeugt. Aber gerade weil diese Gewißheit so tief in unser innerstes Leben eingreift, ruft sie beständig auch unser Denken zu der Frage auf: *Wieso* ist das Leben des Mannes von Nazareth die Offenbarung Gottes an uns zu unserm Heil? Und diese Frage ist berechtigt; ja sie gehört zu den notwendigen Funktionen einer vollentwickelten christlichen Persönlichkeit. Wer seinem Denken die Beteiligung am Blick des Glaubens auf Jesus glaubt verwehren zu müssen, der wird das Bild des Herrn bloß auf die Autorität der Kirche hin in sich aufnehmen als einen Gegenstand frommer Verehrung, welcher jedoch *neben* seinem übrigen Denken und Leben steht und deshalb ohne Einfluß auf sein sittliches Handeln bleibt; es wird ein Heiligenbild in der Ecke des Zimmers sein, nicht ein Feuer im Herzen, das alles erwärmt und belebt. Es ist auch denkbar, daß jemand das Bild Jesu sich durch eine bedeutende Persönlichkeit unter den Lebenden ins Herz einzeichnen läßt und auf deren Kredit hin ihm huldigt. Allein

dann ist sehr zu befürchten, daß das Angesicht des Herrn unvermerkt die Züge des verehrten Jüngers annimmt, und ihm nur so viel Einfluß auf das Leben eingeräumt wird, als der Jünger für ihn übrig läßt. Wer dagegen über das Leben Jesu herzhaft und unabläßig nachdenkt, der dringt durch Fragen und Forschen erst recht in die Tiefen dieses Lebensbildes ein und entdeckt viel mehr in demselben, als er anfangs vermutet hatte. Je mehr er die vorhandenen Probleme richtig sehen, die aufgestellten Hypothesen unbefangen prüfen und sich zu gesicherten Resultaten durcharbeiten lernt, desto größer erhebt sich vor seinen Augen das Ziel seiner Mühen und Anstrengungen, Jesus Christus in seiner Herrlichkeit. Wer den hochragenden Alpengipfel besteigen will, darf es sich nicht verdrießen lassen, wenn zeitweise Nebel ihn einhüllen. Bald erhebt sich ein frischer Windstoß und zerreißt den Nebelschleier; bis dahin aber klimmt man weiter, auch wenn es gefährlich scheint; die Hauptsache ist, daß man den Weg unter den Füßen hat, und daß es aufwärts geht.

Aber nun eine *geschichtliche* Untersuchung? Ist das nicht beim Leben Jesu von vornherein ein aussichtsloses Beginnen? Hat nicht bei diesem Stoffe die dogmatische Stellung des Forschers das entscheidende Wort, weil es sich im tiefsten Grund um eine übergeschichtliche Größe handelt? Es könnte so scheinen; wenigstens ist das Leben Jesu lange genug so behandelt worden. Früher hat man gefragt: Wie kann dieses und jenes Wort von Jesus gesprochen sein nach den Voraussetzungen unserer kirchlichen Christologie? und wenn er es gesprochen hat, wie ist es mit unserem Dogma in Einklang zu bringen? Daraus ergab sich eine Behandlung der evangelischen Geschichte, bei welcher man immer mehr das menschlich Wahre und Ergreifende an Jesus zurücktreten ließ hinter das Göttliche an ihm. So ernstlich schon das Neue Testament (1. Joh. 4, 2 f.) vor dieser Tendenz warnt, so unverkennbar geht eine Neigung zum Doketismus oder doch Monophysitismus durch die kirchliche Christologie. Dadurch wurde aber auch das Erlösungswerk Christi in ein unrichtiges Licht gerückt: seine Erscheinung auf Erden wurde zur bloßen Manifestation der göttlichen Kraft, welche Unterwerfung fordert und sich durch die Sakramente magisch und unwiderstehlich der Menschheit mitteilt; man gelangte nicht zu einem Leben Jesu, welches im Leben der Jünger sich fortsetzen kann; die ethische Macht des Evangeliums wurde verkümmert. Umgekehrt verhält sich die Sache heutzutage. Manche neuere Bearbeitung des Lebens Jesu ist überall gleich mit der Frage zur Hand: Was alles kann *nicht* geschehen sein nach den Voraussetzungen unserer modernen, empiristischen

Weltanschauung, und wie läßt sich das übrige aus derselben einigermaßen erklären? Da erschöpft sich denn der Scharfsinn des Biographen in Vermutungen, ob der einzelne Vorgang natürlich oder bildlich zu deuten sei, ob das einzelne Wort aus jüdischer, judenchristlicher oder paulinischer Quelle könne abgeleitet werden. Für die lebendige Vergegenwärtigung des Vorgangs bleibt weder Zeit noch Stimmung übrig; vielmehr wird der Leser mit einem ästhetischen Eindruck oder mit einer moralischen Applikation entlassen, für welche beide nicht gerade das Leben Jesu nötig gewesen wäre. Wir begreifen demgegenüber den sarkastischen Unwillen, mit welchem Kähler die ganze „Leben-Jesu-Bewegung" für einen Holzweg ansieht, auf welchem der Gegenstand von vornherein unrichtig angefaßt werde. Auch hier waltet eben dogmatische Befangenheit, welche mit leisem Unbehagen an die Quellenberichte herantritt und sie nach der bewährten Regel behandelt: „Und bist du nicht willig, so brauch' ich Gewalt." Es wird deshalb kein unerlaubtes Beginnen sein, wenn an die Probleme des Lebens Jesu auch solche Theologen herantreten, welche zu keiner dogmatischen Schule gehören, sondern nur mit einem schlichten Sinn für das geschichtlich Wahre und Haltbare an die Arbeit gehen. Solche werden bei aller Achtung vor der Riesenarbeit des dogmatischen Denkens dennoch nicht gerade in ihm den Atem des Heiligen Geistes zu erkennen vermögen; es ist in alten und neuen Zeiten oft eher ein Glutwind gewesen, welcher aus den abstrakten Regionen der Philosophie in die blühenden Gefilde des christlichen Glaubens und Liebens hereingeweht und den Leuten den Atem benommen hat. So will auch dieses Buch nicht den Beweis für die Richtigkeit dieser oder jener Schulauffassung leisten, sondern einfach darstellen, wie es gewesen und wie es zugegangen ist, mittels unbefangener Befragung der Quellen, wie wir es bei unserem unvergeßlichen Lehrer Jakob Burckhardt gelernt haben. Auf „Voraussetzungslosigkeit" im abstrakten Sinne macht das Buch nicht Anspruch, weil eine solche Jesus gegenüber einfach unmöglich ist. Wir treten an ihn mit der Ehrfurcht und Liebe heran, welche alles an ihm uns abnötigt, aber auch mit der Überzeugung, daß dieselbe mit der strengsten Wahrheitsliebe sich verträgt, weil alles Wirkliche zu Gottes Welt gehört, und nichts Wirkliches unserem Glauben an den Sohn Gottes schaden kann.

Zum Schlusse seien mir noch zwei Bemerkungen gestattet. Erstlich: ich möchte in diesem Buche nicht nur zu den theologischen Zunftgenossen reden und ihnen ein specimen eruditionis vorlegen; ich möchte auch gebildeten Nichttheologen einen Dienst erweisen. Ich weiß, daß bei

vielen derselben der Eindruck herrscht, als ob im Leben Jesu geschichtlich fast alles unsicher sei; über diesen lähmenden Eindruck möchte ich ihnen hinweghelfen. Dazu wird es aber nötig sein, daß das Buch nicht zu weitläufig angelegt und nicht mit Zitaten aus anderen Werken überladen werde, namentlich nicht mit persönlichen Auseinandersetzungen, welche die meisten Leser nur langweilen und mit der Größe des Gegenstandes seltsam kontrastieren würden. Ich ersuche daher die verehrlichen Autoren, welche sich auf diesen Seiten nicht oder nicht genug zitiert finden werden, daraus nicht ohne weiteres auf Unkenntnis zu schließen, sondern es mir zu glauben, daß ich literarische Anregungen der verschiedensten Herkunft jederzeit dankbar, wenn auch kritisch sichtend benützt habe. Zweitens: ich trete mit diesem Buche relativ spät vor einen weiteren Leserkreis, weil ich in meinem Lebensgang so geführt worden bin, daß mir im Unterschied von manchen akademischen Theologen zuerst ein Dienst im Pfarramte, dann eine längere mündliche Dozententätigkeit zuteil wurde, bei welcher die Muße zum Schreiben erst mit den Jahren sich eingestellt hat. Dafür darf ich es nun aber aussprechen, daß der Inhalt dieses Buches auf wiederholter Durcharbeitung des gesamten Stoffes beruht, und ich darf verlangen, daß meine Ergebnisse nicht als Einfälle des Augenblicks gewürdigt werden, sondern als wohlerwogene Überzeugungen eines Mannes, welcher weiß, was er sagt, und an wen er glaubt.

Ich gehöre nicht zu denen, welche nur Untergang ringsum erblicken und in der Theologie des neunzehnten Jahrhunderts die Zerstörerin der Kirche sehen. Aber das glaube ich, daß der vielfach so hastige und methodisch verfehlte Betrieb der heutigen Theologie uns ernst auffordert, mit Hand anzulegen, damit der Riß zwischen Kirche und Wissenschaft geschlossen werde. „Wenn die Leute nicht zurückhalten und schweigen, die geoffenbarte Religion nichts achten; warum sollten die schweigen, die sie von ganzem Herzen ehren und darin ihr Glück suchen," sagt Matthias Claudius. Möge es dem Buche beschieden sein, in diesem Sinn etwas Gutes zu stiften!

Bern, im Juli 1899.

Der Verfasser.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Mit Freude und Dank lasse ich diese zweite Auflage der „Hauptprobleme des Lebens Jesu" ihren Gang antreten. Mit Dank gegen Gott, daß er dieses kleine Buch, dessen formale Mängel mir selber bei der Umarbeitung am deutlichsten entgegengetreten sind, dennoch hat brauchen wollen, um manchen, denen die Fragen des Lebens Jesu am Herzen liegen, etwas mehr Klarheit und Vertrauen zu schenken, wie ich dies aus nicht wenigen Zuschriften habe erfahren dürfen. Mit Dank aber auch für die eingehenden und freundlichen Besprechungen, deren das Buch von Männern der Wissenschaft und der Praxis wertgehalten worden ist. Die zweite Auflage möge ihnen zeigen, wie sehr ihre Bemerkungen und namentlich ihre Einwendungen mir von Nutzen gewesen sind.

Daß man auch mit einem Buch es nicht allen Leuten recht machen kann, das habe ich freilich auch erfahren; „die Bücher haben ihre Schicksale". Mit wahrem Vergnügen habe ich das Urteil entgegengenommen, daß mein Buch „unter keine herkömmliche Rubrik einzureihen" sei. In der Tat, darauf macht es auch gar nicht Anspruch; nur unter die Rubrik der aufrichtigen Leute möchte der Verfasser stets eingereiht werden. Die Wahrheit ist weder katholisch, noch lutherisch, noch reformiert (wiewohl ich mich meiner reformierten Kirche nicht zu schämen habe und auch die Spuren reformierter Denkweise in diesem Buche durchaus nicht verleugne); sie ist auch keiner Kirchenpartei der Gegenwart in Pacht gegeben, sondern es ist unser Vorrecht, überall da zu lernen, wo uns etwas von der Wahrheit entgegentritt. Wer das noch nicht begreift, dem antworte ich mit dem Lieblingswort eines meiner Jugendfreunde: „Laßt mich nur auf meinem Sattel gelten! Bleibt in euern Hütten, euern Zelten! Und ich reite froh in alle Ferne, Über meiner Mütze nur die Sterne."

Ebenso erfreulich war mir die Bemerkung, daß mein Buch „ein modernes Werk" sei. Gewiß, das will es sein, ein Buch für die heutigen Menschen, nach dem Stand der heutigen Einsicht. Ich halte dafür, daß jedes Buch, welches wirken soll, in diesem Sinn ein modernes Buch sein müsse, und will mir gern den Vorwurf gefallen lassen, ich sei zu sehr auf die Einwürfe der „Gegner" eingegangen. Ein „apologetisches" Buch habe ich nicht schreiben wollen, wiewohl es in meinen Augen keine Schande ist, Apologet zu heißen, sofern man eine gute Sache vertritt und ehrliche Waffen, nicht Advokatenkünste braucht. Ich

glaube aber, daß wir unserer Zeit den Dienst schuldig sind, auf ihre Bedenken gegen das Evangelium ihr Rede zu stehen, und nicht in einsamer Höhe theologische Selbstgespräche zu halten.

Eine der häufigsten Einwendungen gegen das Buch ist die, es sei zu kritisch gegenüber den Aussagen der Heiligen Schrift und mache „schmerzhafte Einschnitte" in den überlieferten Bestand des christlichen Glaubens. Man hat sogar von „Irrlehren" gesprochen und unbefestigte Gemüter vor dem Buche gewarnt; dazu haben sich namentlich solche gedrungen gefühlt, die es nicht gelesen hatten. Demgegenüber will ich nur auf die Worte des Apostels verweisen, mit welchen das Buch auch in der zweiten Auflage schließt. Ich kann als Christ und Theologe nichts anderes als die Wahrheit sagen, so wie sie mir in der Schrift und Geschichte entgegentritt, und es gehört zu meinem Glauben an Gott, daß die Wahrheit, die er den Suchenden finden läßt, auch für das Leben der Gemeinde nicht Gift, sondern Nahrung und Stärkung ist.

Gewichtiger ist eine andere Bemerkung: ich verfahre einseitig geschichtlich und sei allzu mißtrauisch gegen die Dogmatik. Ich darf mit gutem Gewissen antworten, daß ich den hohen Wert und die Unentbehrlichkeit der Dogmatik nie mit einem Gedanken in Zweifel gezogen habe. Ich halte die Dogmatik mit der Ethik zusammen für die Krone der Theologie und hege die höchste Achtung vor der gewaltigen Geistesarbeit auf diesem Gebiete. Nur zweierlei muß ich mir ausbedingen: erstlich, daß man nicht die Dogmatik in die Schriftauslegung hineintrage und sich die Gesamtauffassung der Heiligen Schrift durch ein Dogma vorschreiben lasse; zweitens, daß man nicht alte dogmatische Lehrsätze in den Himmel erhebe und wie Grundwahrheiten behandle, während man für die neuere dogmatische Arbeit nur Abneigung und Mißtrauen übrig hat. Dogmatik ist und bleibt stets Theologie, d. h. Wissenschaft, welche der berichtigenden Arbeit späterer Zeiten unterliegt; durch Verjährung werden wissenschaftliche Sätze nicht sicherer, sondern nur durch Erfahrung. Ich halte es für eine wichtige Aufgabe der heutigen Theologie, den Unterschied zwischen Religion und Theologie, Glauben und Glaubenslehre allen Christen zum klaren Bewußtsein zu bringen; denn wie viele Hindernisse des Glaubens sind aus der Vermischung dieser beiden Gebiete entstanden!

Von anderer Seite ist gerade das Gegenteil bemerkt worden: das Buch sei zu pietätvoll; es lasse aus Pietät manches stehen, was eben doch unhaltbar geworden sei. Dagegen müßte ich Einspruch erheben, wenn unter Pietät die Stimmung zu verstehen wäre, welche sich an alte Ahnenbilder klammert und die Ausdrucksweise der Vorfahren

nachahmt, um ihnen Ehre anzutun. Versteht man dagegen unter Pietät die Achtung vor dem geschichtlich Bewährten und Tüchtigen, und die Abneigung, dasselbe jedem neuesten Einfall des Tages zu opfern, dann will ich gern pietätvoll heißen. Es wird dem sausenden Schnellzug der neuesten Theologie nichts schaden, wenn dann und wann eine Bremse angezogen wird.

Sehr gern habe ich dagegen einen andern Wunsch erfüllt, daß nämlich das Buch den gebildeten Nichttheologen etwas zugänglicher gemacht werden möchte. Ich habe dies zu erreichen gesucht durch Übersetzung aller Zitate in fremden Sprachen ins Deutsche, durch Beseitigung aller unnötigen theologischen Kunstausdrücke und durch Verweisung aller Kapitel- und Verszahlen in die Anmerkungen. Ich gebe mich der Hoffnung hin, daß das Buch dadurch lesbarer geworden sei und auch von gebildeten Frauen ohne zu große Schwierigkeiten könne verstanden werden.

In bezug auf den Inhalt hat namentlich der dritte, fünfte und sechste Abschnitt eingreifende Veränderungen erfahren, und ich habe im einzelnen manche Aufstellung nach besserer Einsicht berichtigt, auch mit den seit 1899 erschienenen theologischen Werken mich kurz auseinandergesetzt. Dagegen ist die Einteilung des Buches dieselbe geblieben, und ebenso seine grundsätzliche Haltung, in welcher ich durch meine Studien und sonstigen Erlebnisse seit der ersten Auflage nur bestärkt worden bin.

Möge Gott der Herr mit seinem Segen auch diese zweite Auflage geleiten und sie etwas ausrichten lassen für das Kommen seines Reiches, des Reiches der Wahrheit und der Liebe!

Bern, im Mai 1903. **Der Verfasser.**

Vorrede zur dritten Auflage.

Seit dem Erscheinen der zweiten Auflage sind die Fragen, wer Jesus war, und was wir an ihm haben, mit gesteigerter Kraft an weitere Kreise herangetreten. Die „Religionsgeschichtlichen Volksbücher“ und die „Biblischen Zeit- und Streitfragen“ haben zahlreiche Leser gefunden; G. Frenssen hat in „Hilligenlei“ seinem Publikum die Jesusgestalt der „modernen Theologie“ in den lebhaften Farben des Romanschriftstellers vorgeführt; aber dieses nämliche Bild hat andere wie Kalthoff und Schweitzer bewogen, sich mit Enttäuschung von dem „historischen Jesus“

abzuwenden, und noch ungestümere Geister sind nicht davor zurückgeschreckt, Jesus für geistig gestört zu erklären. Angesichts dieser Sachlage habe ich gern der Aufforderung entsprochen, meine „Hauptprobleme" der erneuerten Prüfung und Durchsicht für eine neue Auflage zu unterziehen. Auf mehrfach geäußerten Wunsch habe ich ein Register der besprochenen Bibelstellen hinzugefügt.

Bern, im Mai 1907. **Der Verfasser.**

Vorrede zur vierten Auflage.

Als im Jahr 1899 die erste Auflage dieses Buches erschien, konnte niemand ahnen, was für eine merkwürdige Entwicklung innerhalb des nächsten Jahrzehnts eintreten, und wie sehr das Leben Jesu die Aufmerksamkeit weitester Kreise auf sich ziehen sollte. Ich stellte mir damals die Aufgabe, die Hauptprobleme des Lebens Jesu mit unbefangener Verarbeitung der Quellen zu erörtern in möglichster Unabhängigkeit sowohl von dem kirchlichen Dogma, als auch von den Voraussetzungen der modernen evolutionistischen Geschichtsbetrachtung, mit bewußter Unterscheidung zwischen den göttlichen Offenbarungstaten, welche die Schrift bezeugt, und der theoretischen Erklärung und Ausprägung, welche dieselben in der Theologie alter und neuerer Zeiten gefunden haben. Es war zu erwarten und ist reichlich geschehen, daß diese Betrachtungsweise den Einen zu modern und kritisch, den Andern zu vorsichtig gegenüber der Tradition erschien. Daneben hat aber das Buch eine Anzahl von Lesern gefunden, denen gerade mit einer solchen Untersuchung gedient war, weil sie eine instinktive Abneigung dagegen hatten, sich angesichts von Problemen, die in das innerste Leben und Erleben des Christen hineinreichen, auf gut Glück irgend einer Strömung oder Partei anzuvertrauen, und nicht darauf verzichten wollten, sich eine eigne, persönliche Überzeugung von Christus zu bilden, wie es das Recht evangelischer Christen ist. In mancher Zuschrift ist es mir ausgesprochen worden, daß meine geschichtliche Untersuchung nicht wenigen suchenden Menschen dazu geholfen hat, als Kinder der Gegenwart sich dennoch zurechtzufinden in der biblischen Kunde von Jesus, und der ewigen Bedeutung dieses Evangeliums für uns und die Menschheit wieder froh zu werden. Auf dem lauten Markt der theologischen Literatur haben die Dinge freilich eine andre Wendung genommen.

Der „historische Jesus", der Prophet von Nazareth, der die Erlösung zur Gotteskindschaft zuerst an sich erlebt und sie dann auch seinen Brüdern mitteilt, ist von Harnack, Bousset u. a. mit glänzender Beredsamkeit als unser Vorbild und Lebensführer geschildert worden. Aber die harmonischen Farben dieses Bildes erlitten eine bedeutende Veränderung durch die Forscher, welche wie J. Weiß und A. Schweitzer das eschatologische Moment in der Predigt Jesu, seinen stürmischen Gegensatz zum Weltbestand, das Paradoxe in seinem ganzen Auftreten betonten. Von hier aus führte ein Weg zu der Würdigung, welche Jesus von sozialdemokratischer Seite durch Schriftsteller wie Kautsky und Maurenbrecher zuteil geworden ist; sie sehen in ihm den Freund der Armen und Gedrückten, welcher im Kampf für ein neues Zeitalter der Brüderlichkeit und gegenseitigen Hilfsleistung tragisch untergegangen ist. Ein andrer Weg dagegen war der psychiatrische, wie ihn de Looſten, Rasmussen und Baumann betreten haben mit ihrem Versuch, das kühne Erstreben des Unmöglichen und den Todesentschluß bei Jesus aus Nervenüberreizung und psychischer Abnormität zu erklären. So verletzend dieser Gedanke war, so hat er doch klärend und luftreinigend gewirkt gegenüber Darstellungen wie denen von O. Holtzmann und Frenssen, in welchen Jesus hart an die Grenze des psychopathischen Schwärmers herangerückt war, und dem Leser dennoch Verehrung und Huldigung ihm gegenüber zugemutet wurde. Aber auch diese Phase der Forschung wurde überboten durch die Anwendung der religionsgeschichtlichen Methode auf die Entstehung des Christentums. Gunkel, Brückner u. a. glaubten die wesentlichen Züge des biblischen „Erlösungsdramas" schon in den vorderasiatischen Religionen des Altertums mit ihren sterbenden und wiederbelebten Gottheiten Marduk, Adonis, Attis, Osiris, Mithras vorzufinden; ja man glaubte mit Smith einem vorchristlichen Jesuskult auf der Spur zu sein. Wie nun aber diese synkretistischen Vorstellungen auf den Mann von Nazareth sollten übergegangen sein, das war schwer oder vielmehr unmöglich nachzuweisen, und so war von hier aus nur noch ein Schritt zu dem Standpunkt von Kalthoff, Jensen und A. Drews, welche den „historischen Jesus" überhaupt streichen und in der biblischen Christusgestalt eine Komposition aus jüdischen und heidnischen Sehnsuchtsgedanken der römischen Kaiserzeit erblicken. Was diesen Aufstellungen nicht nur in den Augen befangener „Schriftgelehrter", sondern bei jedem wirklich Sachkundigen alle Beweiskraft raubt, ist die willkürliche Exegese und Kritik des Neuen Testamentes, welche jede unbequeme Stelle im Handumkehren zu beseitigen weiß, die schrankenlos kombinierende

religionsgeschichtliche Phantasie, welche das Entlegenste zusammenbringt, und die pantheistische Grundstimmung, welche in allem Wunderbaren nur Dichtung sehen kann. Aber die stürmische Erregung, welche diese Erneuerung der Hypothese Bruno Bauers besonders im Lager der „modernen" Theologie hervorgerufen hat, zeigt deutlich, daß hier eine wirkliche Schwäche ihrer Position aufgedeckt wurde, die Reduktion der Erlösergestalt auf das Bild eines edeln Toten, dessen Andenken wir ehren können, der aber nicht anders fortwirkt als alle großen Männer der Geschichte. Wie in den Anfängen der Gnosis, welche der erste Johannesbrief bekämpft, zwischen Jesus und Christus geschieden wurde, so geht durch manches moderne Leben Jesu der Hiatus zwischen dem Menschen Jesus, der nach sehr verschiedenen Idealen edler Menschlichkeit gezeichnet wird, und der Christusgestalt des ganzen Neuen Testaments, von der die Züge überirdischer Hoheit nun einmal unabtrennbar sind. Diese Gestalt hat segnend und rettend durch die Jahrhunderte hindurch gewirkt; daß das Christentum die Fülle des Göttlichen nicht nur als einen nachträglichen Ehrenkranz des Märtyrers der Wahrheit, sondern als den Lebensinhalt der geschichtlichen Person Jesu aufzuzeigen vermochte, das hat ihm zu seinem beispiellosen Siegeslauf über die Erde hin verholfen; darauf beruht seine absolute Bedeutung auch für die Zukunft. Hier finden wir den „garstigen Graben" überbrückt, der Lessing zu schaffen machte; wir werden vor Geschichtswahrheiten gestellt, die nicht den Charakter des Zufälligen an sich tragen, in denen vielmehr ewige Gottesgedanken ihre Verwirklichung gefunden haben, so daß nun auch eine ewige Wirkung von ihnen ausgeht in die Geschichte des Einzelnen hinein, und der Wendepunkt der Weltgeschichte zum Wendepunkt seines persönlichen Lebens wird. Von dieser heiligen Paradoxie des Evangeliums, deren Anerkennung allein der Theologie auf die Dauer ihre Berechtigung als selbständige Wissenschaft sichern kann, möchte das vorliegende Buch in der neuen Auflage wiederum Zeugnis und Rechenschaft geben und damit einen bescheidenen, aber sehr ernst gemeinten Beitrag zur christologischen Arbeit der Gegenwart liefern. Ich habe da und dort die Erfahrungen der letzten Jahre durch Modifikationen des Textes zum Worte kommen lassen; zu einer grundsätzlich andern Behandlung der Probleme habe ich dagegen keinen Anlaß gehabt. Das Buch soll auch in dieser neuen Gestalt nicht ein apologetisches Kunststück sein, nicht ein Beweis für die Wahrheit des Christentums, — der wird nicht durch Bücher erbracht, sondern durch das Leben der wirklichen

Christen —, wohl aber eine Einladung zu Jesus und eine Aufforderung, es mit dem Gott zu wagen, der uns in ihm so überwältigend groß entgegentritt und Alles in uns in Bewegung setzen will für die Sache seines Reiches.

Bern, im März 1911. **Der Verfasser.**

Vorrede zur fünften Auflage.

Mit großer Freude habe ich den Auftrag, die fünfte Auflage dieses Buches meines am 25. Februar 1912 verstorbenen Vaters vorzubereiten, angenommen. Der Charakter des Buches verbot es, irgend welche Veränderungen am Texte vorzunehmen. Dagegen ist in kurzen Anmerkungen auf die seit der vierten Auflage neu erschienene einschlägige Literatur hingewiesen. Es war der Mittelpunkt in der Lebensarbeit des Heimgegangenen, der Erkenntnis Jesu zu dienen und Ihn den Menschen nahe zu bringen. Darum sind wir voll Dank, wenn er auch mit diesem Buch über seinen Tod hinaus das seinige weiter hiezu beitragen darf. Möchte dieses Buch dazu helfen, unserm vom Kriege heimgesuchten Geschlecht die Augen dafür zu öffnen, daß der wahrhaftige Gott mit seiner Hilfe aus aller unsrer Verirrung wirklich in Jesus Christus offenbar ist!

Januar 1917. **Peter Barth**

Pfarrer in Laupen, Kt. Bern.

Inhalt.

Einleitung.

Die Quellen des Lebens Jesu. Seite

Nichtchristliche und außerbiblische Angaben 1
Das Neue Testament außer den Evangelien 3
Die synoptischen Evangelien 6
Das Evangelium des Johannes 21
Resultat 34

I. Abschnitt. **Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes.**

Der Reichsgedanke im Alten Testament 36
Die Reichshoffnung der Zeitgenossen Jesu 38
Das Himmelreich 41
Der Realismus der Reichspredigt Jesu 45
Ihr unpolitischer und universaler Charakter 46
Die Gerechtigkeit des Himmelreichs und der Glaube 49
Das gegenwärtige Reich und sein Wachstum 55
Die Reichsvollendung 58
Das Reich Gottes im Urchristentum 60
Der Reichsgedanke in der Kirchengeschichte 61
Heutige Auffassungen des Reiches Gottes 63
Resultat 67

II. Abschnitt. **Jesus und das Alte Testament.**

Vertrautheit Jesu mit dem Alten Testament 71
Seine Stellung zu den literarischen Fragen 74
Seine Selbständigkeit gegenüber dem Schriftbuchstaben 81
Sabbat, Händewaschen, Ehescheidung, Fasten, Rache 85
Jesus der Erfüller des Gesetzes 94
Einheit der Gegensätze in seiner Person 99
Resultat für die Gegenwart 101

III. Abschnitt. **Die Wunder im Leben Jesu.**

Die Wunder Jesu 104
Zweck und Hergang derselben 107
Ihre Beurteilung durch Jesus 110
Die moderne Bestreitung der Wunder 112
Dogmatischer und biblischer Wunderbegriff 114
Anwendung der letzteren auf die Wunder Jesu 119
Die Heilkraft Jesu 121
Dämonenaustreibungen 123
Totenerweckungen 132
Wunder an der unbeseelten Natur 136
Wunder an Jesus selber 141

IV. Abschnitt. **Die Weissagung Jesu von seiner Wiederkunft.** Seite

Die Weissagung bei Cäsarea Philippi 146
Die kleine Parusierede 147
Die große Parusierede 149
Die Wiederkunft angekündigt und doch überraschend 155
Die Frage der Erfüllung 157
Zeitgeschichtliche, endgeschichtliche, kirchengeschichtliche Deutung 162
Die Vermutung eines Mißverständnisses der Jünger 167
Eine jüdische Apokalypse als Grundlage 168
Erklärungsversuch an Hand des biblischen Prophetismus 170
Resultat 177

V. Abschnitt. **Der Tod und die Auferstehung Jesu.**

Die früheren Todesweissagungen Jesu 179
Von Cäsarea Philippi nach Jerusalem 184
Der Tod Jesu für die Seinen 187
Das Lösegeld für Viele 188
Die Abendmahlsworte 195
Gethsemane und Golgatha 204
Dogmatischer und biblischer Begriff der Sühne 208
Die Auferstehungsberichte 213
Betrug, Scheintod, Halluzinationen 218
Die Wahrheit der Auferstehung Jesu 222
Jesus vor und nach der Auferstehung 224

VI. Abschnitt. **Das Selbstbewußtsein Jesu.**

Der Prophet von Nazareth 228
Der Messias 229
Der Menschensohn 232
Die wahre Menschheit Jesu 238
Seine göttliche Autorität 243
Das Sohnesbewußtsein Jesu 245
Der johanneische Christus 251
Die Herkunft von David 254
Die wunderbare Erzeugung Jesu 257
Die himmlische Herkunft Jesu 273

Schluß.

Der Mensch Jesus unser Erlöser 285
Dogmatik und Herzenschristentum 287
Jesus in der Gegenwart 287

Einleitung.

.....

Die Quellen des Lebens Jesu.

Wer über Probleme des Lebens Jesu das Wort ergreifen will, der muß sich zuerst über die Quellen aussprechen, welche uns dafür zu Gebote stehen; denn je nach der Beurteilung dieser Quellen wird sich auch das Geschichtsbild sehr verschieden gestalten.

Die nichtchristliche Literatur kommt unter den eigentlichen Quellen nicht in Betracht. Was Tacitus in den Annalen[1]) bei Anlaß des Brandes von Rom und der neronischen Christenverfolgung über die „durch Schandtaten verhaßten" Christianer und ihre Entstehung mitteilt, beschränkt sich darauf, daß Christus, von dem ihr Name herstamme, unter Tiberius durch den Prokurator Pontius Pilatus hingerichtet worden sei, der „heillose Aberglaube" dann aber, nur auf kurze Zeit durch den Tod des Urhebers zurückgedrängt, sich von neuem Bahn gemacht und von Judäa aus sich bis in die Stadt Rom verbreitet habe. Das ist im Grunde der Inhalt der Apostelgeschichte, auf einen Satz reduziert; aber die gehässige Art, mit der das Christentum unter die „scheußlichen und schandbaren" Dinge gezählt wird, die in Rom von überallher zusammenfließen und Anklang finden, und die Anklage des „Hasses gegen das Menschengeschlecht", die Tacitus für erwiesen hält, zeugen von der verächtlichen Stimmung der Zeit Trajans, welche über die Christen mit ihrem „neuen und zauberkräftigen Aberglauben"[2]) gern möglichst kurz hinwegging, während derselbe Tacitus den Juden auch nach ihrer schweren Niederlage eine eingehende, wenn auch nichts weniger als sympathische Besprechung widmet.[3]) Die jüdischen Erzählungen des Talmud, welche später durch die „Toledoth Jeschu" an Feindseligkeit noch übertroffen wurden, erklären Jesus für den unehelichen Sohn des

[1]) XV, 44. — [2]) Sueton Nero 16. — [3]) Histor. V, 1—13.

Pandera und der Haarflechterin Mirjam, der von Josua ben Perachja in Ägypten unterrichtet worden sei, später aber Zauberei und Götzendienst getrieben habe, bis er zuletzt am Rüsttage des Passahfestes gehängt worden sei; es ist auch von Heilungen die Rede, welche Jakob von Kaphar Sechanja und andre Jünger in seinem Namen vollbracht haben sollen.[1]) Das „Josephuszeugnis" in den Antiquitäten des jüdischen Geschichtschreibers[2]) bezeichnet Jesus als einen großen Lehrer und Wundertäter, der von Pilatus auf Begehren der jüdischen Häupter gekreuzigt worden sei, aber die Liebe seiner Anhänger damit nicht eingebüßt habe. Da es aber auch ausdrücklich die Messianität Jesu und seine Auferstehung als die Erfüllung der prophetischen Weissagungen behauptet, so kann es nicht von dem eifrigen Juden Josephus stammen, sondern muß eine christliche Interpolation sein. Dasselbe gilt von den Zusätzen zum Josephustext, welche Berendts[3]) aus der slavischen Übersetzung des „Jüdischen Kriegs" herausgegeben hat. Sie suchen den Gedankenkreis eines jüdischen Autors sorgfältiger festzuhalten, verraten sich aber als christlich durch die Betonung der Wunder, der Kreuzigung Jesu nicht durch Pilatus, sondern durch die Juden, und der Auferstehung, welche nur Gott in Menschengestalt habe vollziehen können; auch daß Jesus nichts Schändliches verübt, sondern nur das Gesetz vielfach übertreten habe, ist durchaus unjüdisch gedacht. Christlichen Ursprungs ist auch der Briefwechsel zwischen Jesus und Abgar von Edessa,[4]) in welchem Abgar von den Heilungswundern Jesu redet und ihn bittet, nach Edessa zu kommen und ihn zu heilen, da er entweder Gott oder Gottes Sohn sein müsse, Jesus aber ablehnt zu kommen und ihm verspricht, nach der Himmelfahrt einen Jünger (Thaddäus) zu ihm zu senden. Auch der Brief des Mara an seinen Sohn Serapion, welchen Cureton[5]) syrisch herausgegeben hat, bringt mit seiner Zusammenstellung von Christus und Sokrates wie mit seinem Urteil, daß die Juden durch die Kreuzigung „ihres weisen Königs" den Untergang über sich gebracht hätten, während er in seinen „neuen Gesetzen" ewig fortlebe, Gedanken vor, welche den

---

[1]) Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben 1910.

[2]) XVIII, 3, 3.

[3]) Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen De bello Judaico des Josephus 1906, Texte und Unters. N. F. XIV, 4.

[4]) Euseb. Kgsch. I, 13, 6—10.

[5]) Spicilegium Syriac. 1855. 70 f.

Apologeten des zweiten Jahrhunderts geläufig sind und nicht als ein heidnisches „Zeugnis" von Jesu gelten können. Mohammed zeigt im Koran keine Spur von selbständiger Kunde über Jesus; er wiederholt vielmehr mit Vorliebe die abenteuerlichsten apokryphischen Legenden. Er anerkennt „Isa, den Sohn der Mirjam" als vom Geist erzeugt, wunderkräftig, nur scheinbar gekreuzigt, zu Gott erhöht; aber er versichert auch immer wieder mit wahrer Leidenschaft, daß Jesus nicht Gottes Sohn sei, sondern sein Gesandter und Diener, ein geisterfüllter Prophet, aber nicht mehr; so verlangt es der starre Monotheismus, welchen der Islam mit dem nachexilischen Judentum gemein hat.

Aber auch die christlichen Quellen fließen nicht so reichlich, wie man denken sollte. Was die apokryphischen Evangelienschriften (das Protevangelium Jakobi, das Thomasevangelium, die Geschichte des Zimmermanns Joseph, das arabische Kindheitsevangelium, die Pilatusakten)[1] über den Eingang und Ausgang des Lebens Jesu erzählen, hat der Dichtung und Malerei als Bestandteil der spätern kirchlichen Legende manchen Stoff geboten (Marias Tempelgang und Verlobung; die Flucht nach Ägypten; die Höllenfahrt Christi nach dem Bericht der zwei Auferweckten; die Hinrichtung des Pilatus; das Schweißtuch der Veronika); geschichtlich betrachtet sind es dagegen teils ungeschickte Nachahmungen biblischer Szenen, teils tendenziöse Umgestaltungen namentlich im Sinne des Doketismus. Dasselbe gilt von mehreren Schriften, welche im zweiten Jahrhundert und weiterhin da und dort gelesen worden sind, aber nicht Aufnahme in den Kanon des Neuen Testaments gefunden haben, wie das Hebräerevangelium (S. 10 f.), das ebionitische „Evangelium der zwölf Apostel" (S. 19), das Ägypterevangelium, aus welchem vielleicht die seit 1897 veröffentlichten neuen Worte Jesu aus Oxyrhynchos in Ägypten stammen, und das Petrusevangelium, dessen Wert in der ersten Freude über die Entdeckung des großen Fragments über die Passionsgeschichte (1892) weit überschätzt worden ist. Auch die nicht im Neuen Testament enthaltenen Worte Christi bei den Kirchenvätern (Agrapha), welche A. Resch[2] am vollständigsten gesammelt hat, bieten nicht so viel authentische Kunde, als man erwarten sollte. Mehrmals hat Resch altteſtamentliche Worte für Stellen aus seinem

[1]) Tischendorf, Evangelia apocrypha 1853.

[2]) Texte und Unters. V, 4[2] 1906; vgl. Nestle, Novi Test. Graeci Supplementum 1896, p. 67 s.; Preuschen, Antilegomena[2] 1905; Lietzmann, Kleine Texte 11.

vermeintlichen Urevangelium angesehen; andere Male handelt es sich um unbedeutende Gedächtnisirrtümer. Als echte Agrapha hat Ropes[1]) nur vierzehn anerkannt, und auch dies dürfte noch um die Hälfte zu viel sein. Auch die wahrscheinlich echten jedoch („Werdet bewährte Geldwechsler!" „Wobei ich euch treffe, danach werde ich euch richten;" „Das Schwache soll durch das Starke gerettet werden;" „Du hast deinen Bruder gesehen, du hast deinen Gott gesehen;" „Wer mir nahe ist, der ist dem Feuer nahe; wer aber fern von mir ist, der ist fern vom Reich;" „Bittet um das Große, so wird euch das Kleine dazu gegeben werden!") bieten uns keine wesentliche Bereicherung des Lebensbildes Jesu.

Klare und einläßliche Kunde von ihm finden wir nur im Neuen Testamente. Auch hier jedoch können wir über die Mehrzahl der Autoren kurz hinweggehen; denn so einstimmig sie den Jesus der Geschichte als den Christus ihres Glaubens verkündigen, so sparsam sind sie, abgesehen von den Evangelien, mit speziellen Angaben aus seinem Leben. Wir erfahren in der Apostelgeschichte die bekannten Tatsachen, daß Jesus von Nazareth helfend und heilend umhergezogen sei und namentlich an den Besessenen seine Wunderkraft gezeigt habe,[2]) daß er dann von den Juden verworfen und gekreuzigt, aber von Gott auferweckt worden sei;[3]) dazu kommt sein Wort: „Geben ist seliger denn Nehmen".[4]) Paulus erwähnt nur drei Worte Jesu ausdrücklich: über die Ehescheidung,[5]) über den Unterhalt der Jünger[6]) und über das Abendmahl.[7]) Im übrigen kennt er Jesus als den Nachkommen Davids,[8]) der unter dem Gesetz gelebt[9]) und dem Volk Israel gedient hat[10]) im Gehorsam gegen den Willen Gottes.[11]) Zuletzt wurde er verraten,[12]) von den Juden verworfen,[13]) mit Schmähungen überhäuft[14]) und am Passahfest[15]) gekreuzigt[16]) unter Pontius Pilatus.[17]) Er starb für uns und wurde begraben,[18]) jedoch von Gott auferweckt[19]) und thront nun im Himmel[20]) bis zu seiner Wiederkunft in Herrlichkeit.[21]) Der Hebräerbrief berührt die Herkunft Jesu aus dem Stamm Juda,[22]) seine Teilnahme

---

[1]) Texte und Unters. XIV, 2.

[2]) 2, 22; 10, 38. — [3]) 2, 23; 3, 14; 5, 30; 13, 29; 2, 32. — [4]) 20, 35.

[5]) 1. Kor. 7, 10. — [6]) 9, 24; vgl. 1. Tim. 5, 18. — [7]) 1. Kor. 11, 23 f.

[8]) Röm. 1, 3; 2. Tim. 2, 8. — [9]) Gal. 4, 4. — [10]) Röm. 15, 8.

[11]) 5, 19; Phil. 2, 8. — [12]) 1. Kor. 11, 23. — [13]) 1. Thess. 2, 15.

[14]) Röm. 15, 3. — [15]) 1. Kor. 5, 7. — [16]) Gal. 3, 1; 6, 14; 1. Kor. 1, 23; 2. Kor. 13, 4; Phil. 2, 8; Kol. 1, 20. — [17]) 1. Tim. 6, 13. — [18]) 1. Kor. 15, 4.

[19]) Röm. 4, 25. — [20]) 8, 34. — [21]) Phil. 3, 20. — [22]) 7, 14.

an „Fleisch und Blut“ [1]) und an allen Versuchungen des menschlichen Lebens,[2]) in welchen er jedoch von der Sünde frei[3]) und bis zum Tod gehorsam geblieben ist;[4]) er schildert ihn als Prediger der Rettungsbotschaft,[5]) der aber vielen Widerspruch gefunden habe,[6]) und erwähnt speziell seinen Gebetskampf in Gethsemane,[7]) seine Kreuzigung[8]) vor dem Tor zu Jerusalem[9]) unter den Qualen der Gottverlassenheit,[10]) aber auch seine Auferstehung[11]) und seinen Eingang in das himmlische Heiligtum,[12]) auf welchen seine Wiederkunft folgen wird.[13]) Der 1. Petrusbrief betont die Reinheit Jesu von Sünden,[14]) seine Sanftmut gegenüber den Schmähungen und Mißhandlungen,[15]) sonst aber lediglich seinen Tod für die Menschen und seine Auferstehung; ebenso deutet die Apokalypse nur beiläufig auf die Herkunft von David hin[16]) und legt alles Gewicht auf den zukünftigen Sieg des Getöteten und Auferstandenen. Ganz isoliert steht die Berufung des 2. Petrusbriefs auf die Verklärungsgeschichte.[17]) Diese geringe Anzahl einzelner Angaben über das Leben Jesu stammt nicht daher, daß im Urchristentum das Interesse an dem Geschichtlichen, was man von Jesus wußte, durch die Glaubensüberzeugung von dem Heilswert seines Todes und seiner Erhöhung zu Gott absorbiert worden wäre. Mit Unrecht beruft man sich dafür auf das Wort des Paulus: „Wenn wir auch nach dem Fleische Christus gekannt haben, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr so“,[18]) sondern als den Erhöhten, mit dem wir im Geist Gemeinschaft haben. Der Christus, in dessen Dienst Paulus arbeitet, ist nicht ein fremdes Himmelswesen, sondern der, welcher auf Erden gelebt und gelitten hat, und zahlreiche Anspielungen auf Worte Jesu in den Briefen zeigen, wie konkret ihn Paulus vor Augen gehabt hat, mag er ihn vor dem Todespassah leiblich gesehen haben oder nicht.[19]) Vielmehr ist daran zu erinnern, daß das Leben Jesu in jener ältesten Zeit durch die mündliche Überlieferung von Mund zu Mund getragen wurde und als bekannt vorausgesetzt werden konnte, und daran, daß die Reden und Taten des Herrn jenem Geschlechte nicht als etwas Abgeschlossenes vor der Seele standen, sondern als ein fortdauerndes Lebenswerk, welches sich durch das Leben der Gemeinde im Heiligen

---

[1]) 2, 14. — [2]) 2, 18; 4, 15. — [3]) 4, 15; 7, 26. — [4]) 5, 8. — [5]) 2, 3.
[6]) 12, 3. — [7]) 5, 7. — [8]) 6, 6; 12, 2. — [9]) 13, 12.
[10]) 2, 9 nach der gutbezeugten Lesart *χωρὶς θεοῦ*. — [11]) 13, 20.
[12]) 9, 12. 24. — [13]) 9, 28; 10, 13. — [14]) 1, 19; 2, 22; 3, 18. — [15]) 2, 23.
[16]) 22, 16. — [17]) 1, 16 f. — [18]) 2. Kor. 5, 16.
[19]) Vgl. J. Weiß, Paulus und Jesus 1909.

Geist fortsetze und bald durch die Wiederkunft Christi sich vollenden werde. Wo man so kräftig in der Gegenwart und Zukunft lebte, da konnte der Blick auf die Vergangenheit nur als Ausgangspunkt der Gedanken Raum finden. Es wäre sehr zu wünschen, daß das heutige Christentum mehr von diesem Charakter an sich tragen würde; dann würden wir weniger streiten und mehr erleben.

Als eigentliche Quellen des Lebens Jesu können wir nur die vier Evangelien bezeichnen; diese aber stellen uns alsbald vor zwei der schwierigsten Fragen der neutestamentlichen Kritik, die synoptische und die johanneische. Suchen wir uns in Kürze über den heutigen Stand derselben zu orientieren.

I. Die synoptische Frage.

Wer die Verhandlungen des 19. Jahrhunderts über das Verhältnis der drei ersten Evangelien zueinander oberflächlich ansieht, dem erwecken sie leicht den Eindruck, es handle sich hier um ein hoffnungsloses Durcheinander, um einen Urwald von Vermutungen, deren keine sich allgemeine Anerkennung errungen habe, und die im Grunde alleſamt aussichtslos gewesen seien. Bei näherem Zusehen verhält es sich jedoch anders; neben bizarren Einfällen, welche die Erkenntnis nicht fördern konnten, finden wir eine ganze Reihe tüchtiger und gründlicher Leistungen, durch welche sich langsam, aber sicher eine Verständigung über die Hauptfragen angebahnt hat. Die synoptische Frage ist kein Erzeugnis moderner Lust an der Kritik, sondern sie stammt aus den ältesten Zeiten der Kirche. In demselben zweiten Jahrhundert, welches die vier Evangelien zusammengestellt hat, macht auch schon der Platoniker Celsus die Widersprüche der Evangelisten untereinander als Beweis für ihre Unzuverlässigkeit geltend, und die Polemiker Porphyrius, Hierokles, Julian sind ihm darin gefolgt. Daher haben es christliche Theologen wie Julius Africanus, Origenes, Eusebius, Augustin als unabweisliche Aufgabe empfunden, eine Erklärung jener Differenzen zu versuchen.

Für sie wie für uns lag das Problem darin, daß einerseits Matthäus, Markus und Lukas in den Hauptpunkten denselben Gang der Erzählung befolgen (Jesus tritt zur Zeit des Täufers auf, wirkt in Galiläa und stirbt in Jerusalem) und viele wichtige Stücke gemeinsam haben, oft sogar in auffallend ähnlichem Wortlaut, — daß aber andrerseits ebenso große Verschiedenheiten zutage treten.[1]) Da

[1]) Vgl. Wernle, Die synoptische Frage 1899. Diese Schrift orientiert vor-

sind Stücke, die nur von Einem Evangelium erzählt werden (die Weisen aus Morgenland; der Jüngling in Gethsemane; das Gleichnis vom verlornen Sohn), oder nur von zweien (der Hauptmann zu Kapernaum; das kananäische Weib; das Wort Jesu: „Wehret ihm nicht!"), während das dritte schweigt. Da erzählt der eine ausführlicher als der andere (z. B. Markus über die Heilung des Gichtbrüchigen); dieselbe Erzählung erscheint in verschiedenem Zusammenhang (z. B. die Rede gegen die Pharisäer bei Matthäus in Jerusalem, bei Lukas irgendwo auf der Reise dahin); dasselbe Ereignis wird mit abweichenden Einzelheiten erzählt, indem z. B. Matthäus von zwei Individuen spricht, wo die andern nur eines erwähnen.[1]) Jeder literarisch gebildete Leser mußte und muß sich fragen: Welcher wirkliche Hergang liegt diesen verschiedenen Berichten zugrunde?

Auf dem Standpunkt der Lehre von der Wortinspiration der Heiligen Schrift blieb nichts andres übrig, als jeden abweichenden Parallelbericht für die genaue Wiedergabe eines wirklichen Hergangs anzusehen und demgemäß die Ereignisse zu verdoppeln und zu verdreifachen, damit alles wörtlich so könne geschehen sein, wie es dasteht. Aber gerade dieses Verfahren hat durch seine Absurdität darauf geführt, vielmehr den Hergang von den Berichten zu unterscheiden und zu fragen: wie konnte es jeweilen von Einem wirklichen Ereignis aus zu so abweichenden Darstellungen kommen? Zuerst schien die Benützungshypothese auszureichen, nach welcher jeder nachfolgende Evangelist seinen oder seine Vorgänger benützt und ihre Berichte teils erweitert, teils zusammengezogen hätte. Das erstere hätte Lukas getan nach der schon von Augustin vertretenen traditionellen Reihenfolge Matthäus, Markus, Lukas, das letztere Markus nach der vielbesprochenen Griesbachschen Hypothese, welcher de Wette und Bleek beigetreten sind. Allein dieser ganze Lösungsversuch kommt im Grunde auf eine bloße Konstatierung des Mehr und Weniger hinaus und erklärt nicht, warum der eine so viel beigefügt, der andere so viel weggelassen hat. Daher ist die Traditionshypothese Gieselers gefolgt, welche im Gegensatz zu der vorigen die Abweichungen aus der mündlichen Überlieferung der Christengemeinden herleitete und in neuerer Zeit namentlich von F. Godet

züglich über das schriftstellerische Verhältnis der Synoptiker zueinander; dagegen bricht sie zu rasch den Stab über die bei Markus fehlenden Erzählungsstücke, was deren historischen Wert anbetrifft, und über die johanneische Überlieferung.

[1]) 8, 28; 20, 30; 21, 7.

vertreten wurde. Sie gab sich damit zufrieden, daß jeder Evangelist den Stoff so aufgezeichnet, wie ihn die Erzählung von Mund zu Munde ihm zugeführt habe; damit nannte sie wenigstens einen Erklärungsgrund, und zwar einen solchen, der wirklich eine Rolle gespielt hat und für manches Detail zur Erklärung vollkommen ausreicht. Aber für das Ganze reicht er nicht aus; denn es wird dabei im Grunde auf den Zufall rekurriert, und der Eingang des Lukas-Evangeliums wird übersehen, wo Lukas ausdrücklich von schriftlichen Aufzeichnungen vor der seinigen spricht.[1]) Diesem Mangel suchte die Tendenzenhypothese abzuhelfen, indem sie behauptete, jeder Evangelist sei in seiner Stoffwahl und Ausdrucksweise von einer besonderen Auffassung des Christentums geleitet gewesen. Nach F. Chr. Baur, dem glänzendsten Vertreter dieser Hypothese, ist Matthäus der judenchristliche Evangelist, als solcher kenntlich an seiner Betonung des Gesetzes und der zwölf Stämme Israels, seiner Warnung vor der Gesetzlosigkeit, seinem Verbot der Heidenmission,[2]) seinem nur bis auf Abraham reichenden Stammbaum Jesu u. a. m. Lukas ist der paulinisch-heidenchristliche Evangelist wegen seiner Betonung der freien Gnade Gottes, seiner Vorliebe für die Samariter, seiner Erzählung von den siebenzig Jüngern, welche ein Vorspiel der Heidenmission sein soll, seines bis zu Adam hinaufgehenden Geschlechtsregisters usw. Markus nimmt den vermittelnden, unionistischen Standpunkt ein, welcher auch die späteren Briefe des Neuen Testaments kennzeichnet. Auch diese Vermutung machte Eindruck, weil sie von einer richtigen Beobachtung ausging. In der Tat liegt nämlich bei jedem der drei Evangelisten eine schriftstellerische Absicht zutage. Matthäus will ohne Zweifel seinen Lesern zeigen, daß Jesus der verheißene Messias sei; daher stammen seine zahlreichen, feierlich eingeführten Zitate aus dem Alten Testament, daher die typologischen Beziehungen auf alttestamentliche Personen,[3]) daher namentlich die schriftstellerische Kunst, mit welcher er Jesus als den Gesetzgeber des Neuen Bundes schildert; dies ist nämlich der Sinn der großen Redestücke (Bergpredigt, Aussendungsrede, Gleichnisrede, Pharisäerrede, Wiederkunftsrede), zu welchen die erzählenden Partien den Rahmen bilden. Er redet als Jude zu geborenen Juden. Anders Markus; er will die Taten Jesu schildern als die Offenbarung der göttlichen Rettermacht Jesu, und zwar für solche Leser, welchen er aramäische Worte und jüdische Bräuche erklären mußte, also für Heidenchristen. Lukas

---

[1]) Luk. 1, 1. — [2]) 10, 5; 15, 24. — [3]) Z. B. 2, 20 auf Mose (Exod. 4, 19).

wiederum will eine chronologisch geordnete Darstellung des Lebens Jesu geben und hebt an ihm besonders die erbarmende Liebe zu den Sündern hervor, welche dann aber auch opferwillige Weltentsagung vom Menschen verlangen darf. Auch er schreibt für Heidenchristen; dies wird sich uns besonders aus dem ergeben, was er weggelassen hat. Bei allen dreien läßt sich somit eine bestimmte Absicht erkennen. Aber von da ist noch ein weiter Weg bis zu den Parteitendenzen, welche Baur ihnen beilegt. Wie er überhaupt Ein Entwicklungsmoment des Urchristentums, den Kampf um die Gültigkeit des Gesetzes innerhalb der Gemeinde, einseitig als treibendes Motiv der gesamten Entwicklung aufgefaßt hat, so hat er speziell die Evangelien zu seinem Zweck vergewaltigt und die zahlreichen Stellen übersehen, welche gegen seine Vermutung sprechen. Kann es heidenfreundlichere Stücke geben als die Weisen aus Morgenland und den Taufbefehl bei Matthäus? Wer redet schärfer gegen die jüdischen Ansprüche als der Verfasser, welcher von den Reichskindern spricht, die hinausgeworfen werden,[1]) von den Mördern, deren Stadt angezündet wird?[2]) Andrerseits begegnen uns bei Lukas manche Aussagen jüdischen Klanges wie die Ankündigung des Messiaskönigs auf Davids Thron[3]) und das Gericht der Apostel über die zwölf Stämme Israels.[4]) Man hat freilich versucht, mit Ritschl von unserm Lukas einen strenger paulinischen Urlukas zu unterscheiden, welcher mit dem Evangelium Marcions identisch wäre, oder mit Hilgenfeld von unserm Matthäus einen streng judaistischen Urmatthäus; allein diese Auskünfte zeigen nur, daß die Tendenzenhypothese sich an den Schriften, wie sie vorliegen, nicht bewährt hat. Was aber den „unionistischen" Charakter des Markus anbetrifft, so stimmt diese Herabsetzung in den dritten Rang schlecht zu dem unmittelbaren Eindruck, den das zweite Evangelium auf den Leser macht. Es eignet demselben eine Anschaulichkeit und Lebhaftigkeit, oft aber auch Unbeholfenheit, welche nicht auf einen Redaktor schon vorliegender Berichte schließen läßt, sondern auf einen Erzähler aus erster Hand; der Stoff hat bei ihm am wenigsten literarische Bearbeitung erfahren. Schon sein Stil ist voll Unebenheiten, Sprachfehler, umständlicher Ausdrücke und populärer Kraftworte, welche bei Matthäus und Lukas geglättet erscheinen; er bringt manche Einzelheiten, welche dem naivsten Erzählungston angehören, z. B. die Kleider Jesu „sehr weiß leuchtend, wie sie kein Färber auf Erden so weiß machen kann",[5]) oder die Lagerung der

[1]) Matth. 8, 12. — [2]) 22, 7. — [3]) Luk. 1, 32. — [4]) 22, 30.
[5]) Mark. 9, 3.

Leute „tischweise auf dem grünen Grase, in Reihen zu hundert und zu fünfzig".[1]) Von manchem Wort Jesu hat er uns den aramäischen Wortlaut erhalten (Boanerges; Talitha kumi; Hephata; Eloi, Eloi, lama sabachthani?). Besonders wichtig sind aber solche Bemerkungen, welche schon der zweiten und dritten Christengeneration bedenklich erscheinen mußten, weil sie das Menschliche an Jesus mit erstaunlicher Unbefangenheit hervortreten lassen. Markus erwähnt den Zorn Jesu über die Pharisäer;[2]) die Furcht der Seinen, er sei von Sinnen gekommen;[3]) die vereitelte Wundertätigkeit in Nazareth;[4]) den langsamen Verlauf mehrerer Heilungen;[5]) das vergebliche Bemühen, in Phönizien verborgen zu bleiben;[6]) das vergebliche Fruchtsuchen am Feigenbaum;[7]) das Eingeständnis, Tag und Stunde der Wiederkunft nicht zu wissen.[8]) Alles dies paßt nicht zu der bedächtigen Arbeit eines „Nachfolgers und Abkürzers des Matthäus", zu welchem Volliger[9]) den Markus neuerdings hat stempeln wollen, und was der Schule Baurs „Unionismus" geschienen hat, erklärt sich viel einfacher aus einer Denkweise des Verfassers, für welche Juden- und Heidenchristentum eben nicht Gegensätze im Sinne der Tübinger Schule waren.

Alle diese Erwägungen führten frühzeitig auf die Quellenhypothese, nach welcher die Übereinstimmung und Verschiedenheit der Synoptiker auf den verschiedenen Gebrauch verlorener Quellenschriften zurückzuführen ist. Eine Zeitlang sprach man mit Lessing und Eichhorn von einem aramäischen Urevangelium, oder mit Schleiermacher von einer Anzahl einzelner „Diegesen"; allein dies waren nur Namen, keine faßbaren Größen. Besser schien es mit der Vermutung zu stehen, daß das Hebräerevangelium, aus welchem Origenes und Hieronymus manches zitieren, die gemeinsame, jedoch später als ebionitisch in Verruf gekommene Quelle der Synoptiker sei. Allein trotz allem Scharfsinn, mit welchem Hilgenfeld und Handmann diese Ansicht vertreten haben, liegt doch allzuklar zutage, daß dieses Hebräerevangelium nichts Besseres als eine minderwertige Parallelschrift zu unserm Matthäus ist, und daß ihm O. Holtzmann[10]) sehr unberechtigterweise denselben Quellenwert wie unsern Evangelien zugesprochen hat. Die Reflexion Jesu vor der Taufe über seine Sündlosigkeit, die unglückliche Deutung des artos epiusios (täglichen

[1]) 6, 39 f. — [2]) 3, 5. — [3]) 3, 21. — [4]) 6, 5.
[5]) 7, 34; 8, 24; 9, 17 f. — [6]) 7, 24. — [7]) 11, 13. — [8]) 13, 32.
[9]) Markus der Bearbeiter des Matthäus-Evangeliums, 1902.
[10]) Leben Jesu 1901, S. 35 f.

Brotes) als „Brot für morgen", der „Sacharja Jojadas Sohn" in der Pharisäerrede, den gewiß niemand nachträglich in „Barachias Sohn" verwandelt hätte, alles dies sind sekundäre Züge, ganz abgesehen von der echt apokryphischen Luftfahrt, durch welche Jesus von dem Heiligen Geist, „seiner Mutter", an einem Haare auf den Berg Tabor getragen wird. Aber welches sind die wahren Quellen? Die Synoptiker, die wir in erster Linie selber darüber zu befragen haben, antworten uns folgendes:

1. Matthäus bringt in seiner Darstellung der Taten Jesu fast alle die Stoffe, welche auch Markus enthält;[1]) über dieselben hinaus bringt er einige wenige Geschichten, welche teils ihm allein angehören (Kindheitsgeschichte, Tempelsteuer, Wächter am Grabe, Erscheinung auf dem Berg in Galiläa), teils ihm und Lukas gemeinsam sind (Hauptmann zu Kapernaum, verschiedene Nachfolger Jesu, Sendung des Täufers).

2. Dagegen sind die Reden Jesu, welche Matthäus enthält, meist ohne Parallelen bei Markus (eine Ausnahme bilden die Gleichnisrede und die Parusierede; die Aussendungsrede, die Rede von den Ärgernissen und die Pharisäerrede haben bei Markus nur einige Worte als Parallelen, während sie sich vielfach, aber anders geordnet bei Lukas wiederfinden.

3. Der Wortlaut der erzählenden Stücke bei Matthäus ist weniger anschaulich und zeigt mehr Spuren von Redaktion als der bei Markus; in der Geschichte von der Heilung des Aussätzigen fehlt der befremdliche Ausdruck: „er fuhr ihn an" und die Notiz über den Ungehorsam des Geheilten;[2]) im Gespräch über das Fasten ist der Ausspruch über die Hochzeitleute straffer formuliert;[3]) die Geschichten vom Gerasener und von der Tochter des Jairus werden zusammengezogen, u. a. m.

4. Dagegen ist der Wortlaut der Reden Jesu bei Matthäus ursprünglicher als bei Lukas, weil er das jüdische Lokalkolorit treuer beibehalten hat; vgl. in der Bergpredigt die Sprüche über Gericht, Synedrium und Hölle,[4]) über den Schwur bei Jerusalem,[5]) über die Almosen, Gebete und Fasten der Pharisäer,[6]) in der Pharisäerrede die Erwähnung des Proselytenmachens, der Eideskasuistik, des Mückenseigens.[7]) Es ist nicht Zufall, daß solche Stücke bei Lukas

[1]) Vgl. die synoptische Tafel in H. Holtzmanns Einleitung in das Neue Testament.

[2]) Matth. 8, 4. — [3]) 9, 15. — [4]) 5, 22. — [5]) 5, 35. — [6]) 6, 1 f.

[7]) 23, 15. 16. 24.

teils fehlen, teils für das Verständnis heidenchristlicher Leser umredigiert sind. Letzteres ist der Fall, wenn die Zöllner und Heiden durch die „Sünder" ersetzt sind,[1]) wenn im Unservater anstatt der Schulden die „Sünden" stehen, während die „Schuldner" beibehalten sind,[2]) wenn aus dem Inhalt der Schüssel das Innere des Herzens geworden ist;[3]) wenn die Höhlengräber in gewöhnliche Gräber verwandelt sind.[4]) Eine Ausnahme machen einige Redestücke wie das Wort von der Ehescheidung, welches bei Lukas,[5]) wie aus dem Zeugnis des Paulus[6]) hervorgeht, am reinsten erhalten ist und das Gleichnis vom Gastmahl, welches bei Lukas[7]) einheitlicher und verständlicher vorliegt als in der gemischten Form des Matthäus.[8]) Auch sonst hat Lukas speziell für die Gleichnisse Jesu einen vortrefflichen Text besessen. Aber diese Ausnahmen heben die Regel nicht auf.

5. Die Anordnung des Stoffs geschieht bei Matthäus nach der sachlichen Zusammengehörigkeit ohne Rücksicht auf die Chronologie des einzelnen; dadurch entstehen große Gruppen von Reden oder Taten, in welchen das Verwandte zusammengestellt ist, z. B. die Bergpredigt und die Wunderreihe im achten und neunten Kapitel. Lukas dagegen teilt seinen Stoff in kleinere Partien und ordnet dieselben nach der von ihm vermuteten Zeitfolge, für welche er sich wesentlich an die mehr sachlich bedingte Reihenfolge des Markus hält. Wo ihm diese Wegleitung versagt, da wird seine Chronologie undurchsichtig; so in der „großen Einschaltung",[9]) welche auch geographisch nicht als eine einheitliche Reihe von Vorgängen und Reden zu begreifen ist.

6. Markus enthält in seinem erzählenden Teil viele Züge, die nicht als spätere Ausmalung, sondern nur als Erinnerungen eines Augenzeugen verständlich sind, während sie späteren Erzählern entbehrlich erscheinen konnten, z. B. die Herodianer als Feinde Jesu;[10]) das Kissen im Schiff;[11]) Jesus die Kinder auf die Arme nehmend[12]) u. a. m. Dagegen machen die Reden Jesu bei Markus nicht denselben Eindruck der Ursprünglichkeit, sondern enthalten manche erklärende Zusätze und verraten nicht selten den Einfluß der paulinischen Redeweise. So ist im Gleichnis vom Säemann das Wort „hineingehend" ein Zusatz, der aus dem Bilde herausfällt;[13]) im Gespräch über das Händewaschen ist der Satz: „und Ähnliches

[1]) Luk. 6, 32. — [2]) 11, 4. — [3]) 11, 39. — [4]) 11, 44. — [5]) 16. 18.
[6]) 1. Kor. 7, 10. — [7]) 14, 16 f. — [8]) 22, 2 f. — [9]) 9, 51—18, 14.
[10]) 3, 6. — [11]) 4, 38. — [12]) 10, 16. — [13]) 4, 19.

dergleichen tut ihr viel" eher eine Abschwächung als eine Verstärkung;[1]) „weil ihr Christi seid",[2]) hat Jesus kaum gesagt, denn „Christus" ist erst später Eigenname geworden; in der Parusierede ist „in jenen Tagen nach jener Trübsal"[3]) schon eine Verallgemeinerung des ursprünglichen, bei Matthäus vorliegenden Wortlauts. Eigentümlichkeiten wie „wer sich meiner schämt" statt „wer mich verleugnet":[4]) „habt Frieden untereinander" nach dem Wort vom Salz;[5]) die Einschaltung von „nicht mit Händen gemacht" in das Wort vom Tempel[6]) legen die Vermutung nahe, daß der Verfasser von Paulus beeinflußt sei.

7. Lukas ist in denjenigen Erzählungen, welche er mit Markus gemeinsam hat, weniger anschaulich und original als dieser; immerhin bleibt er dem Umfang der Markuserzählungen näher als Matthäus, wie die Geschichten vom Gichtbrüchigen und vom blutflüssigen Weibe[7]) zeigen. In den Redestücken, welche er mit Matthäus gemein hat, ist er aus dem oben (S. 11 f.) entwickelten Grunde meist weniger original als dieser. Dagegen enthält er eine große Anzahl einzelner Geschichten und Reden, welche bei keinem der anderen Synoptiker sich finden und doch den Eindruck höchster Originalität machen; so die Geschichten vom zwölfjährigen Jesus, von der Sünderin, von Maria und Martha, von den zehn Aussätzigen, von Zachäus u. s. f., und die Gleichnisse vom barmherzigen Samariter, vom verlorenen Sohn, vom Pharisäer und Zöllner und viele andere.

Durchweg haben wir somit zu unterscheiden zwischen der Behandlung der Worte und der Taten Jesu bei den Synoptikern. Wir haben diese Unterscheidung nicht an die Evangelien herangebracht, sondern sie ist uns aus ihnen entgegengetreten, und gerade der verschiedene Wert des einen und des andern Elementes bei jedem Synoptiker (am auffallendsten bei Markus) macht das synoptische Problem so schwierig.[8]) Zur Aufhellung desselben dürfen wir nun aber aus dem Gesagten folgende Schlüsse ziehen:

1. Matthäus hat eine Redenquelle benützt, welche auch dem Lukas vorgelegen hat, und eine Geschichtenquelle, die mit Markus

---

[1]) 7, 13. — [2]) 9, 41. — [3]) 13, 24. — [4]) 8, 38 (vgl. Röm. 1, 16).
[5]) 9, 50 (vgl. 1. Thess. 5, 13). — [6]) 14, 58 (vgl. Kol. 2, 11).
[7]) Luk. 5, 17 f.; 8, 43 f.
[8]) Eine interessante Parallele bieten die neuentdeckten Acta Apollonii, deren armenische Version die Ereignisse glaubwürdiger wiedergibt, während der griechische Text für die Reden vorzuziehen ist (s. die Ausgabe von Klette, Texte und Unters. XV, 2).

identisch ist. Aus diesen zwei Quellen erklären sich die „Dubletten" des ersten Evangeliums:[1]) das zweimalige Vorkommen der Sprüche vom Haben und Nichthaben,[2]) vom Zeichen Jonas,[3]) vom Abhauen der Hand und des Fußes[4]) usw. Der Evangelist hat beide Quellen nach einem wohlerwogenen Plan miteinander verbunden und den Übergang von der einen zur andern öfter durch die Formel „Und es begab sich, als Jesus diese Reden vollendet hatte, da . . ." markiert.[5]) Dazu hat er eigene Stücke gefügt, welche teils auf mündlicher, teils wie die Genealogie des ersten Kapitels auf schriftlicher Überlieferung beruhen werden.

2. Lukas hat dieselbe Redenquelle wie Matthäus benützt, sie aber mehr in der Anordnung wiedergegeben, in welcher er sie vorfand, nämlich als eine Reihe einzelner Aussprüche Jesu, deren jeweiligen Anlaß er seinen Lesern durch kurze Zwischenbemerkungen klarzumachen sucht.[6]) Unsern Matthäus hat er nicht benützt, wie Simons nachweisen wollte; dagegen spricht entscheidend die so stark abweichende Kindheits-, Passions- und Auferstehungsgeschichte. Wohl aber hat er wie unser Matthäus den Markus benützt, somit ebenfalls die zwei Hauptquellen vor sich gehabt. Daraus erklären sich die „Dubletten", welche sich bei ihm finden:[7]) das Wort vom Verdecken des Lichtes;[8]) die Mahnung zum Kreuztragen;[9]) die Warnung vor dem Ehrgeiz der Schriftgelehrten[10]) u. a. Dazu hat aber Lukas mehrere andre schriftliche Quellen benützt, darunter die Kindheitsgeschichte, welche durch ihren altertümlichen, stark hebraisierenden Stil sich deutlich von dem gewandten Griechisch des Prologs abhebt und diesen Sprachcharakter schwerlich nur der schriftstellerischen Kunst des Lukas verdankt, wie Harnack annimmt; ferner eine Sammlung von Gleichnissen; für kleinere Abweichungen z. B. in der Leidensgeschichte mag auch mündliche Kunde maßgebend gewesen sein. Wo Lukas in seinen Quellen zwei ähnliche Erzählungen fand, da scheint er diejenige übergangen zu haben, welche er schon bei Markus vorfand, so die Salbung in Bethanien wegen der Geschichte von der Sünderin, den Rangstreit der Jünger in Kapernaum wegen der ähnlichen Szene beim letzten Mahl, die Verfluchung des Feigenbaums

---

[1]) Zusammengestellt bei Resch, Außerkanonische Paralleltexte II, 25.

[2]) 13, 12 und 25, 29. — [3]) 16, 4 und 12, 39. — [4]) 18, 8 und 5, 30.

[5]) 7, 28; 11, 1; 13, 53: 19, 1; 26, 1. — [6]) Wie Kap. 11—14.

[7]) S. Resch a. a. O. III, S. XI, oder den III. Anhang von Hucks Synopse[2], S. 178 f.

[8]) 8, 16 und 11, 33. — [9]) 9, 23 und 14, 27. — [10]) 11, 43 und 20, 46.

wegen des Gleichnisses vom Feigenbaum, welches für seine Leser verständlicher war als die symbolische Handlung.

3. Markus bietet in seinen Erzählungen, abgesehen von den sichtlich nur als Prolog gedachten ersten fünfzehn Versen, den ursprünglichsten, auf die Berichte eines Augenzeugen zurückgehenden Wortlaut unter den dreien. Für die Reden Jesu hat er dieselbe Quelle wie Matthäus und Lukas benützt; er hat ihr aber weniger entnommen und ist mit ihrem Wortlaut freier umgegangen als beide. Die Hypothese eines Urmarkus, welcher mehr als der heutige enthalten habe (H. Holtzmann), oder weniger (Weizsäcker), und in dieser Urgestalt die Quelle des Matthäus und Lukas geworden sei, ist neuerdings von J. Weiß, Spitta,[1]) Wendling, Wellhausen (welcher an eine aramäische Grundschrift denkt) verfochten worden; es empfiehlt sich aber, mit solchen unbekannten Größen nur dann zu rechnen, wenn es unbedingt notwendig ist, was hier nicht zutrifft.

4. Die Redenquelle umfaßte aller Wahrscheinlichkeit nach wesentlich den Inhalt der Redenkapitel unsers Matthäus, und zwar annähernd im Wortlaut desselben, aber in der freiern, stückweisen Anordnung, welche uns Lukas erraten läßt. Erzählendes wie die Versuchung Jesu, der Hauptmann zu Kapernaum, die Botschaft des Täufers, die Heilung des stummen Besessenen mag in dieser Quelle gestanden haben, weil in diesen Geschichten doch die Gespräche die Hauptsache sind. Dagegen ist es nicht ratsam, dieser Quelle auch eine Anzahl von solchen Geschichten zuzuweisen, welche Markus ausführlicher enthält (den Gichtbrüchigen, den Seesturm, den Gerasener, die Tochter des Jairus, die Kananäerin u. a. m.). Damit würde die Quelle zu einem eigentlichen Evangelium vom Auftreten des Täufers bis zur Salbung in Bethanien erweitert, wie dies B. Weiß mit großem Scharfsinn versucht hat. Aber trotz einzelnen Fällen, in denen Matthäus in den Erzählungsstücken Ursprünglicheres erhalten hat, besteht doch der allgemeine Eindruck zu Recht, daß er den Markustext verkürzt hat, um für die Reden Raum zu gewinnen. Wenn wir den Unterschied zwischen Geschichts- und Redestücken in so weitgehender Weise fahren lassen, so verlieren wir den Boden unter den Füßen und geraten in Kombinationen hinein, mit welchen man alles erklären will und schließlich nichts erklärt. Es kann nur gewarnt werden vor der Zuversicht, mit welcher Resch in seinem

[1]) Vgl. jetzt: „Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukasevangelium." 1912.

Werk „Die Logia Jesu" den Text der „apostolischen Quelle" geradezu im Wortlaut meinte herstellen zu können.

Nun erst wenden wir uns der kirchlichen Überlieferung zu, welche seit der Zeit eines Pantänus, Irenäus und Origenes einstimmig aussagt, Matthäus habe sein Evangelium ursprünglich hebräisch geschrieben. Dies geht auf die Nachricht des Papias von Hierapolis zurück:[1]) „Matthäus schrieb in hebräischer Sprache die Aussprüche *(τὰ λόγια)* auf; es übersetzte sie aber ein jeder, so gut er es vermochte." Papias unterscheidet eine von dem Apostel Matthäus herrührende Aufzeichnung der „Aussprüche" (Jesu) in hebräischer Sprache von späteren Übersetzungen derselben, welche verschieden gut ausgefallen seien. Nun ist es sehr wohl denkbar, daß diese „hebräische" Schrift des Matthäus identisch ist mit der gemeinsamen Redenquelle, welche unsern drei Synoptikern bereits in griechischer Übersetzung vorgelegen hat. Manche Abweichungen der Synoptiker voneinander erklären sich, wie Nestle und Wellhausen gezeigt haben, am einfachsten als verschiedene Übersetzungen eines ursprünglich aramäischen Wortlauts. Wollte man der Annahme eines solchen semitischen Evangeliums ausweichen, so müßte man annehmen, daß Papias und alle folgenden Kirchenlehrer sich durch eine unsichere Kunde von dem aramäischen Hebräerevangelium hätten irreleiten lassen, von welchem oben (S. 11 f.) die Rede gewesen ist. Allein dieses Hebräerevangelium war schon zur Zeit des Papias auf einen kleinen judenchristlichen Leserkreis beschränkt, und der katholische Bischof von Hierapolis hat es schwerlich auch nur gekannt.

Ferner führt Papias[2]) als Ausspruch eines Alten an: „Markus, der ein Dolmetscher des Petrus war, schrieb alles, dessen er sich erinnerte, genau auf, aber nicht der Ordnung nach, was von Christus geredet oder getan wurde. Er hatte nämlich den Herrn weder gehört noch begleitet, sondern später, wie gesagt, den Petrus, welcher seine Lehrvorträge nach den Bedürfnissen einrichtete, aber nicht wie wenn er die Reden des Herrn schriftstellerisch aufzuzeichnen hätte. Daher beging Markus keinen Fehler, indem er einiges so aufschrieb, wie er sich desselben erinnerte; denn er trug nur für Eines Sorge: nichts von dem, was er gehört hatte, wegzulassen oder dabei etwas zu lügen." Diese Sätze wollen allem Anschein nach den Markus entschuldigen, daß sein Evangelium so kurz sei und so viel Herrliches aus dem Munde Jesu nicht enthalte. Sie besagen, Markus habe den

[1]) Bei Eus. Kg. III, 39, 16. — [2]) Ebenda III, 39, 15.

Herrn nicht selber als Jünger gekannt, jedoch dem Petrus als Dolmetscher gedient für solche Zuhörer, welche nur Griechisch verstanden. Was nun sein Evangelium enthalte, das beruhe auf Erinnerung an Predigten des Petrus, also eines Augenzeugen Jesu. Daß es quantitativ nicht mehr sei, beruhe darauf, daß Markus sich nicht an mehr erinnert habe und nichts habe hinzudichten wollen. Daher gebe er nicht alles der Reihe nach, wie es nach anderweitigen evangelischen Aufzeichnungen (er denkt wohl an unsern Matthäus oder an Johannes) vor sich gegangen sei; aber was er gebe, sei zuverlässig. Auch diese Nachricht stimmt zu dem vorigen Befund aus den Synoptikern: der Bericht des Markus macht in der Tat, wenigstens was die Taten Jesu betrifft, den Eindruck, daß er auf einen Augenzeugen zurückgehe und der ursprünglichste unter den dreien sei; auch erklärt sich aus den Worten des Alten am einfachsten, daß bei Markus und durch seine Vermittlung bei Matthäus und Lukas so besonders viel von Petrus die Rede ist, von der Berufung am See Genezareth bis zur Verleugnung im Hofe des Hohenpriesters.

Über Lukas besitzen wir kein Wort des Papias; aber er selber spricht[1]) von vielen „Erzählungen über die Tatsachen des Lebens Jesu, welche er vorgefunden habe; dies stimmt zu unserm vorigen Resultat, nach welchem er in der Tat die Redenquelle, den Markus und andere schriftliche Quellen benützt hat. Dagegen widerspricht es dem Versuch von B. Weiß,[2]) das gesamte Sondergut des Lukas von einer einzigen judäischen Quelle L herzuleiten.

Über die Entstehungszeit der Synoptiker berichtet Irenäus,[3]) Matthäus habe sein Evangelium unter den Hebräern hebräisch geschrieben, während Paulus und Petrus in Rom predigten; nach ihrem „Ausgang" habe Markus, der Schüler und Dolmetscher des Petrus, das von Petrus Gepredigte aufgezeichnet; Lukas, der Gefährte des Paulus, habe das von diesem gepredigte Evangelium in einem Buche niedergelegt. Diese Notiz braucht nicht von vornherein angezweifelt zu werden, weil sie einen Teil der „kirchlichen Tradition" ausmacht; das Losungswort protestantischer Kritik ist nicht krankhaftes Mißtrauen gegen alle und jede Tradition, sondern Unterscheidung zwischen guter und schlechter Tradition, und Ausscheidung der letztern. Meines Erachtens erweist sich die Kunde des Irenäus

[1]) 1, 1. — [2]) Die Quellen des Lukasevangeliums, 1907.

[3]) Haer. III, 1, 1. Es ist ein bloßer Machtspruch Chapmans und Harnacks, daß diese Stelle gar nicht chronologisch verstanden sein wolle, sondern nur besage, die Predigt von vier Hauptaposteln sei schriftlich auf uns gekommen.

als glaubwürdig und alt dadurch, daß er selber ihren Sinn schon nicht mehr richtig verstanden hat. Er denkt nämlich ohne Zweifel an unsern Matthäus; dieser ist aber ein griechisches Buch und keine Übersetzung;[1]) die Notiz dagegen redet von einem hebräischen Buch und paßt zu allem, was wir über die Grundschrift der Redenquelle unsrer Synoptiker wissen. Ferner spricht es zugunsten der Notiz, daß sie den Markus als Schriftsteller noch in eine ziemlich lose Verbindung mit Petrus setzt: nach dem Tode des Petrus habe er dessen Reden aufgezeichnet. Bei Clemens Alexandrinus[2]) tut er es bereits bei Lebzeiten des Apostels und mit dessen Erlaubnis; bei Origenes[3]) unter Anleitung des Petrus; bei Eusebius[4]) mit der ausdrücklichen Sanktion des Apostels, welche durch einen besondern Befehl des Heiligen Geistes veranlaßt wird. Diese Ausschmückungen sind aus dem Wunsche geflossen, das Markusevangelium möglichst direkt zu einem apostolischen Buche zu stempeln, weil der neutestamentliche Kanon nur Apostolisches enthalten sollte.[5]) Im Unterschied davon entsprechen die Worte des Irenäus noch einfach den neutestamentlichen Nachrichten über Markus[6]) und Lukas,[7]) ohne daß man sie bloß aus denselben herleiten könnte. Somit dürfen wir die Abfassung der Redensammlung des Matthäus, deren Sprache nach den überzeugenden Nachweisen von Zahn[8]) und Dalman[9]) die aramäische war, in die erste Hälfte der sechziger Jahre ansetzen (das war die Zeit, in der Paulus und nach alter Überlieferung auch Petrus in Rom wirkte); als Abfassungsland ist Palästina gegeben. Markus wird kurz vor dem Jahr 70 in Rom entstanden sein; die vielen Latinismen seines Stils stimmen damit zusammen. Die Meinung Wellhausens, daß Markus älter und wertvoller als die Redenquelle sei,[10]) hat den begründeten Widerspruch Harnacks[11]) veranlaßt. Lukas endlich ist nach dem Jahr 70 anzusetzen, wie auch die Apostelgeschichte desselben Verfassers. Dabei erklärt es sich, daß in der Parusierede Jesu, wie sie Matthäus am genauesten nach der Redenquelle wiedergibt, die Wiederkunft Christi „alsbald" nach dem Greuel der Ver-

---

[1]) Vgl. die griechischen Wortspiele 6, 16; 21, 41; 24, 30.

[2]) Euseb. Kg. VI, 14, 6 f. — [3]) Euseb. Kg. VI, 25, 5. — [4]) Kg. II, 15, 2.

[5]) Vgl. Tertullian adv. Marc. IV, 5: Licet et Marcus quod edidit Petri affirmetur, cujus interpres Marcus.

[6]) 1. Petr. 5, 13. — [7]) 2. Tim. 4, 11. — [8]) Einleitung II³ 260 f.

[9]) Die Worte Jesu I, 47 f.

[10]) Einl. in die drei ersten Evangelien, 1905, S. 73 f.

[11]) Sprüche und Reden Jesu, 1907, S. 136 f.

wüstung in Jerusalem erfolgt,[1]) in der Rede bei Markus dagegen „in jenen Tagen nach jener Trübsal",[2]) bei Lukas vollends erst nach der ausführlich geschilderten Zerstörung Jerusalems und den „Zeiten der Völker", welche sich erst erfüllen müssen.[3]) Doch hat Lukas nicht lange nach dem Jahr 70 geschrieben; denn er behält die Weissagung bei, daß alles noch zur Zeit „dieser Generation" geschehen werde.[4]) Auch Harnack nahm bis vor kurzem an, daß das Evangelium ca. 80 in Kleinasien entstanden sei, und zwar durch den Arzt Lukas, den Begleiter des Paulus.[5]) In einer neuern Schrift[6]) hat er nun allerdings die Apostelgeschichte in den Anfang der sechziger Jahre, das Lukasevangelium um 60, Markus zwischen 50 und 60, unsern Matthäus um 70, die Spruchsammlung um 50 angesetzt; aber er hat die Bedenken gegen diese Hinaufdatierung nicht widerlegt, die aus einer Vergleichung der Zukunftsbilder des Lukas[7]) mit denen des Matthäus und Markus hervorgehen. Noch etwas später, wahrscheinlich unter Domitian, ist unser griechischer „Matthäus" entstanden. Der unbekannte Verfasser desselben ist sicher ein Judenchrist und zeigt sich vertraut mit dem Grundtext des Alten Testamentes, welchen er selbständig übersetzt in den ihm eigentümlichen Zitaten mit der Formel „auf daß erfüllet würde" u. ä.,[8]) während er meist den Septuaginta (der griechischen Übersetzung des Alten Testaments) folgt, wo er mit Markus und Lukas zusammengeht. Er schreibt für Judenchristen, aber nicht für solche in Palästina; denn auch er wie Markus übersetzt hebräische Ausdrücke ins Griechische;[9]) vielmehr für Judenchristen in der Diaspora. Er ist nicht Judaist wie der Nachahmer, welcher das „Evangelium der zwölf Apostel"[10]) geschrieben hat; auch nicht Antipauliner, wie man aus einigen Stellen[11]) hat schließen wollen; er vertritt die Richtung des Judenchristentums, welche Baur sich nur als spätern Kompromiß zwischen Nomismus und Antinomismus denken konnte, welche aber in Persönlichkeiten wie Petrus von jeher vorhanden gewesen ist. Unbeschadet seines jüdischen Vorstellungskreises ist ihm doch das Evangelium die neue Bundesordnung Gottes

---

[1]) 24, 29. — [2]) 13, 24. — [3]) 21, 24. — [4]) 21, 32.

[5]) Lukas der Arzt, 1906, S. 108; Die Apostelgeschichte, 1908, S. 221.

[6]) Neue Untersuchungen zur Apgsch., 1911, S. 81 f.

[7]) 9, 27; 13, 3. 5; 19, 27; 19, 41—44; 21, 20—24; 22, 69; 23, 27—31.

[8]) 1, 22 f.; 2, 5 f.; 2, 15; 2, 17 f.; 2, 23; 4, 14 f.; 8, 17; 12, 17 f.; 13, 35; 27, 9 f.

[9]) 1, 23; 27, 33. — [10]) In Fragmenten bei Epiphanius Haer. 30 erhalten.

[11]) 7, 23; 13, 25; 15, 26 u. a.

durch Christus, die Christengemeinde das neue Gottesvolk, und der Eindruck der Persönlichkeit Jesu, wie auch des Strafgerichts über Jerusalem, auf welches er deutlich anspielt,[1]) ist stark genug gewesen, ihn zur prinzipiellen Anerkennung des Heidenchristentums zu bringen. In der planvollen Durchführung seiner schriftstellerischen Absicht berührt er sich nahe mit dem vierten Evangelisten, und dies ist ein Grund mehr zu der Annahme, daß diese beiden auch die spätesten unter den vier sind. Was von anderer Seite vorgebracht wird,[2]) um dem Matthäus die erste Stelle anzuweisen, beruht auf Verwechselung der alten Stücke, welche der erste Evangelist in sein Buch aufgenommen hat, mit seiner eigenen schriftstellerischen Arbeit, welche ein jüngeres Gepräge trägt. Gerade die Art, wie die Synoptiker die Redenquelle benützt haben (Markus am freiesten, Lukas schon in größerm Umfang, am pietätvollsten Matthäus), spricht für unsre Reihenfolge; je weniger Augenzeugen des Lebens Jesu mehr vorhanden waren, desto größer wurde das Ansehen des alten apostolischen Buches.

Wir gelangen somit zu der geschichtlichen Reihenfolge: Aramäische Redensammlung des Apostels Matthäus, und Sonderquellen des Lukas; Markus-Evangelium; Lukas-Evangelium; griechisches Matthäus-Evangelium. Keiner unserer drei Synoptiker ist selbst Apostel und Augenzeuge gewesen; aber alle drei gehen auf apostolische oder sonstige alte Quellen zurück, vor allem auf die Redensammlung des Matthäus und auf die Predigten des Petrus. Diese Sachlage verpflichtet uns, über keinen synoptischen Bericht so leicht hinwegzugehen, wie es seit Strauß vielfach geschehen ist; sie hält uns aber auch dazu an, bei der Entscheidung für oder gegen einen synoptischen Quellenbericht uns nicht durch die Vorliebe für den einen oder andern Erzähler leiten zu lassen, oder uns an eine einmal entworfene Konstruktion der Quellen zu binden, sondern in jedem einzelnen Fall, ganz wie in der Textkritik die inneren Gründe der Wahrscheinlichkeit entscheiden zu lassen.

---

[1]) 22, 7.

[2]) Z. B. von Hadorn in der Schrift: „Die Entstehung des Markus-Evangeliums", Gütersloh 1898, und von Zahn (Einleitung in das Neue Testament II[3] 324 f.), welcher annimmt, daß Markus die aramäische Grundschrift des Matthäus. unser Matthäus aber den Markus benützt habe; diese Hypothese leidet an Künstlichkeit.

II. Die johanneische Frage.

Zu den drei synoptischen Evangelien tritt ein viertes hinzu, welches sich nicht nur in der Weise des Lukas auf die Überlieferung von Augenzeugen beruft, auch nicht bloß wie Markus durch seine Erzählungsweise an einen Augenzeugen denken läßt, sondern ausdrücklich von einem Augenzeugen des Lebens Jesu sein will („Wir schauten seine Herrlichkeit"),[1] und dessen Verfasser im Anhang identifiziert wird mit dem „Jünger, den Jesus lieb hatte";[2] dieser aber ist einer der zwölf Apostel, da er beim letzten Mahl zugegen ist.[3] Zu diesem Selbstzeugnis stimmt der Reichtum des Buchs an anschaulichen Einzelzügen in der Schilderung der Personen, Örtlichkeiten und Zeitpunkte, an Details, die wohl in frühern Stadien der johanneischen Frage als geschichtlich fragwürdig bezeichnet worden sind, sich aber bei genauerer Untersuchung als wertvolle Erinnerungen erwiesen haben.

Große Schwierigkeiten erheben sich dagegen, sobald wir das Johannes-Evangelium mit den Synoptikern vergleichen.[4] Zwar hat es manches mit denselben gemeinsam wie die Taufe Jesu im Jordan, die Speisung der Fünftausend, den Einzug in Jerusalem u. a.; andere synoptische Erzählungen wie die Verhaftung des Täufers und die Wahl der zwölf Apostel setzt es stillschweigend voraus. Aber noch mehreres wie die Hochzeit zu Kana, das Gespräch mit Nikodemus, die Samariterin usw. erzählt es allein unter allen vier Evangelien; manches verlegt es in eine andere Zeit, z. B. die Tempelreinigung und die Salbung in Bethanien, oder erzählt es mit anderm Detail, wie die Kreuzigung Jesu. Die Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu erweitert es von einem auf zwei bis drei Jahre, indem es von fünf Festreisen Jesu erzählt statt von einer einzigen,[5] und drei Passahfeste erwähnt anstatt des Einen Todespassah.[6] Am dritten Passah erleidet Jesus den Tod, aber nicht am fünfzehnten Nisan, wie die Synoptiker angeben, sondern am vierzehnten, wodurch das letzte Mahl aus einer Passahmahlzeit zu einer bloßen „Mahlzeit" wird.[7] Die Wirksamkeit Jesu vollzieht sich meist in Jerusalem, nicht in Galiläa. Namentlich aber ist ihre Art eine ganz andere: Jesus unterredet sich mit den Leuten fortwährend in langen Ge-

---

[1]) 1, 14. — [2]) 21, 24. — [3]) 13, 23.

[4]) Vgl. Barth, Das Johannesevangelium und die synoptischen Evangelien[2] 1911.

[5]) 2, 13; 5, 1; 7, 10; 10, 22; 12, 1. — [6]) 2, 13; 6, 4; 11, 55. — [7]) 13, 2.

sprächen, welche gewöhnlich eine Wundertat zum Ausgangspunkt haben. Das Thema dieser Gespräche ist nicht wie bei den Synoptikern das Verhältnis der Reichspredigt Jesu zu der pharisäischen Frömmigkeit in ihren verschiedenen Erscheinungsformen, sondern die Person Jesu selber als eines geheimnisvoll mit Gott verbundenen Wesens. Der Erfolg der Gespräche ist gewöhnlich ein negativer: die doppelsinnigen Aussprüche Jesu werden nicht verstanden; sein beständiges Zurückkommen auf das schon Gesagte reizt die Hörer zum Widerspruch, und so wird die Feindschaft zwischen den „Juden" und ihm stets größer; nur bei einem kleinen Jüngerkreis findet er gläubiges Verständnis.

Auch bei diesem Buche gehen die kritischen Bedenken bis ins Altertum hinauf; schon die kleinasiatischen „Aloger" des zweiten Jahrhunderts schrieben das Evangelium dem Gnostiker Kerinth zu und hoben seine von den Synoptikern abweichende Chronologie scharf hervor.[1]) Die Tübinger Schule hat einen unbekannten Christen des zweiten Jahrhunderts als Verfasser angenommen[2]) und auch bei diesem Evangelium das Eigenartige aus einer besondern Tendenz zu erklären versucht. Der Autor habe, so sagt man, die Versöhnung der alten Gegensätze von Judaismus und Paulinismus in der Auffassung Jesu als des fleischgewordenen göttlichen Logos gefunden. Diesen Begriff habe er aus der Populärphilosophie jener Zeit, namentlich aus Philo von Alexandrien übernommen als die geeignetste Formel, die Einzigartigkeit Jesu im Verhältnis zu Gott, und seine absolute Bedeutung für die Menschheit auszudrücken.[3]) Was er von seinem Logoschristus erzähle, bestehe teils aus freien Variationen über synoptische Stoffe, teils aus eignen Erdichtungen, in welchen die Zustände und Gegensätze des zweiten Jahrhunderts sich widerspiegeln. Charakteristisch für dieses Gedankenbild sei namentlich, daß die Entwicklung des Selbstbewußtseins Jesu fehle, die Logospersönlichkeit vielmehr von Anfang an fertig als Messias dastehe und nur von sich zu zeugen brauche; dann aber auch, daß die Eschatologie des synoptischen Christus so gut wie aufgegeben, und der Gegensatz der jetzigen und künftigen Weltperiode aufgelöst werde

[1]) Epiphanius Haer. 51.

[2]) Kreyenbühl hat in seinem Buch „Das Evangelium der Wahrheit" (1900/05) den großen Unbekannten in dem Gnostiker Menander gefunden, aber nicht viele zu überzeugen vermocht.

[3]) Diese Beziehung zu Philo betont besonders Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums, 1902.

in den dualistisch gedachten von Gott und Welt, Licht und Finsternis, Unsichtbarem und Sichtbarem, Ewigem und Zeitlichem. Diesen Dualismus entwickle der johanneische Christus in derselben Lehrsprache, welche dem Prolog und den Briefen des Verfassers eigen sei: Beweis genug, daß hier eine freie Komposition vorliege. Nach dieser Anschauung müßte auf jede Verwendung des vierten Evangeliums für das historische Leben Jesu verzichtet werden.[1]) Nur in der Geschichte der Christologie würde ihm eine grundlegende Stellung verbleiben.

Diese Auffassung des Johannes-Evangeliums gilt in manchen Kreisen für abschließend bewiesen;[2]) aber genauere Nachprüfung hat alle ihre Positionen wankend gemacht. Die abweichende Chronologie des Lebens Jesu ist Tatsache; aber sie wird uns erklärlich, wenn wir aus der Kritik der Synoptiker ersehen, daß der erste und dritte Evangelist in ihrem Aufriß der Taten Jesu dem Markus gefolgt sind, welcher kein Augenzeuge war und (nach Papias) nicht alles der Reihe nach aufgezeichnet hat, so daß sein Bericht sehr wohl einseitig galiläisch ausfallen konnte; sie aber haben denselben angenommen, weil sie ebenfalls nicht Augenzeugen waren. Ferner enthalten die Synoptiker manche Stellen, welche auf eine mehrmalige Wirksamkeit Jesu in Jerusalem hindeuten, vor allem den Weheruf über die Stadt mit dem bedeutungsvollen „wie oft".[3]) Aber auch die „große Einschaltung" des Lukas enthält manche Züge, welche mit einer einfachen Festreise nach Jerusalem unvereinbar sind, sich jedoch als Ereignisse auf verschiedenen Festreisen erklären. Jesus bricht von Galiläa nach Jerusalem auf und berührt Samaria;[4]) dann ruft er sein Wehe über die Städte am See Genezareth,[5]) dann ist er im Haus der Martha,[6]) dann ist er unterwegs nach Jerusalem,[7]) dann von neuem in Galiläa oder sonst im Gebiet des Herodes

---

[1]) Dies geschieht in der Tat z. B. bei Harnack, Wesen des Christentums, S. 13 f.; O. Holtzmann, Leben Jesu, S. 25 f. und in Schmiedels Schrift „Das vierte Evangelium" (1906), wo offen erklärt wird (S. 43 f.): „Der vierte Evangelist ist nicht ein Schriftsteller, dem daran liegt, nichts Falsches zu berichten; wenn es ihm paßt, berichtet er es doch . . . Ein Maler will er sein, nicht ein Berichterstatter, den man beim Wort nehmen darf."

[2]) Vgl. Wernles Beiseitelassung des Johannesevangeliums in seinem „Jesus". 1916.

[3]) 23, 37; der von Harnack erneuerte Versuch, die ganze Stelle 23, 34—38 mit Hilfe von Luk. 11, 49 als Zitat Jesu aus einem apokryphischen Buch zu deuten, widerspricht den Redegewohnheiten Jesu.

[4]) 9, 51. — [5]) 10, 13 f. — [6]) 10, 38 f. — [7]) 13, 22.

Antipas,[1]) dann zieht er durch das Grenzgebiet von Samaria und Galiläa nach Jerusalem,[2]) dann segnet er die Kinder, was nach Matthäus und Markus in Peräa geschehen ist.[3]) Man hat deshalb wenigstens so viel zugegeben, daß manche Erzählungsstoffe des Johannes-Evangeliums immerhin auf glaubwürdigen Erinnerungen eines Jerusalemiten beruhen könnten, welche dann ein Judenchrist der Diaspora verarbeitet habe;[4]) man hat auch die Möglichkeit erwogen, daß eine apostolische Grundschrift später durch Interpolationen zu unserm Evangelium geworden sei.[5]) Aber die Einheitlichkeit des Buches läßt alle solche Versuche als Halbheiten erscheinen.

Das entscheidende Moment bleibt immer die Auffassung der Person Christi im Johannes-Evangelium. Sie scheint völlig unvereinbar mit dem synoptischen Christusbild. Aber erstlich ist zu bedenken, daß der Verfasser nach seiner eignen Erklärung nicht eine Biographie Jesu schreiben, sondern lediglich einige Szenen aus dem Leben Jesu mitteilen will, welche geeignet sind, bei den Lesern als „Zeichen" den Glauben an Jesus als den Messias und Sohn Gottes zu befestigen.[6]) Das ganze Interesse des Verfassers konzentriert sich darauf, daß die Messiaswürde Jesu für die Christen nicht auf seinem Verhältnis zum Volk Israel und auf seinem Erfolg bei demselben beruhe, sondern wesentlich auf seinem einzigartigen Sohnesverhältnis zu Gott. Die Absicht, dieses Geheimnis klar zu machen, beherrscht das ganze Evangelium mit zwingender Macht: es erzählt eine Anzahl ausgewählter Wunder und Gespräche, sofern sich gerade in diesen die Sohnesherrlichkeit Jesu besonders geoffenbart hatte, und schildert damit keinen andern Christus als den synoptischen; aber was bei diesem nur gelegentlich auftaucht, das geht in der planmäßigen Auslese des Evangelisten durch das Ganze hindurch: daß der Weg ins Himmelreich kein anderer ist als Jesus selber mit dem göttlichen Leben, das in ihm ist. Gegenüber dem Unvergleichlichen aber, das in Jesus erschienen ist, schmelzen dem Evangelisten die Unterschiede unter den Zeitgenossen Jesu in große Massen zusammen; die Gegner sind insgesamt die „Juden", welche nicht glauben wollen, nicht

---

[1]) 13, 31. — [2]) 17, 11. — [3]) 18, 15 f.

[4]) Soltau, Zum Problem des Johannes-Evangeliums, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, 1901, 145 f.; J. Weiß, Das älteste Evangelium, S. 268. 285 f. 306 f. 352.

[5]) Wendt, Das Johannes-Evangelium, 1900; Spitta, Das Joh.-Evang. als Quelle der Geschichte Jesu 1910. Die synoptische Grundschrift, 1912, S. 500—509.

[6]) 20, 31.

Schriftgelehrte und Pharisäer. Man mag dies „einseitig" nennen; aber es ist mit Notwendigkeit aus der Eigenart des Evangelisten hervorgegangen, welcher nicht am Vielerlei, sondern an der mystisch-intuitiven Versenkung in das Eine seine Freude hat. Auch bei den Synoptikern stellen sich da, wo Jesus von sich selber redet, die großen Gegensätze und die feierlich gehobene Sprache ein, welche ihr nächstliegendes Vorbild an alttestamentlichen Schriften wie den Psalmen und dem zweiten Teil des Jesaja hat.[1]) An diesen Aussagen Jesu hat sich der Verfasser seine Gedankenwelt und seine eigentümliche Sprache gebildet, welche er dann unbedenklich auch dem Täufer in den Mund legt, wie Lukas seine Personen in der Apostelgeschichte lukanisch reden läßt.[2]) In der Anordnung des Stoffes verfährt er wie unser Matthäus: er stellt das sachlich Zusammengehörige zu längeren Reden zusammen, welche gewiß nicht in Einem Atemzuge gehalten sind; dies zeigen namentlich die Abschiedsreden Jesu. Auch macht er nicht auf protokollarische Vollständigkeit Anspruch, sondern deutet nicht selten (z. B. in der Nikodemusgeschichte) nur die Grundgedanken einer Rede an und eilt dann zum Schlusse. So erklärt sich der eigentümliche Inhalt des Buches vollkommen aus seinem richtig verstandenen Zweck.

Ferner ist wohl zu unterscheiden zwischen der Logoslehre des Prologs und dem Inhalt der johanneischen Christusreden. Manche der Beweisführungen Jesu[3]) sind so einfach und schlicht, daß sie als Konsequenzen der Logoslehre gar nicht verständlich wären. Durchweg markiert der Verfasser deutlich einen Unterschied zwischen den Worten Jesu und seinen eigenen Zwischenbemerkungen. Die letzteren sind oft nicht frei von einer gewissen Künstlichkeit in der Deutung der Worte Jesu;[4]) die Reden Jesu dagegen atmen durchaus das einfach große Selbstbewußtsein des synoptischen Christus. Übereinstimmend haben verschiedene Darsteller auf die Verwandtschaft des johanneischen Jesus mit dem des Markus hingewiesen,[5]) andere auf mannigfache Berührungen zwischen Johannes und Lukas, die doch nicht Benützung

---

[1]) Matth. 16, 17 f.; 18, 18 f.; 10, 32 f.; 12, 30 f.; 13, 16 f.; 25, 31 f.; namentlich aber 11, 25—30 und 28, 18—20.

[2]) Daß sich dies im Altertum von selbst verstand, zeigt Th. Vogel, Zur Charakteristik des Lukas², 1899, S. 18 f. 38.

[3]) Z. B. 7, 22 f.; 10, 34 f. — [4]) Z. B. 2, 21; 12, 33.

[5]) Wernle, Die synoptische Frage, S. 234 f.; Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901, S. 143 f. 179 f.; J. Weiß, Das älteste Evangelium, S. 45 f. 97 f.

des Lukas durch Johannes verraten.[1]) Der Prolog dagegen ist, wie Harnack nachgewiesen hat, lediglich ein vorausgeschickter Versuch, das Geheimnis der Person Jesu, von welcher die Rede sein soll, dem heidenchristlichen Leserkreis durch eine christliche Umdeutung des damals bei den Gebildeten beliebten Logosbegriffs zu erläutern und näher zu rücken; ein Versuch, der dann auch weniger für die christliche Frömmigkeit, als für die Theologie wichtig geworden ist. Wir haben somit im vierten Evangelium nicht einen „Logoschristus" vor uns, sondern den Sohn Gottes, der auch in den Synoptikern redet. Der Versuch Reitzensteins, eine Wurzel der johanneischen Gedanken in der synkretistischen Religionsphilosophie des Hermes Trismegistos nachzuweisen, wie auch derjenige Harnacks, aus den syrischen „Oden Salomos", welche Harris 1909 herausgegeben hat, auf eine vorchristliche jüdische Mystik zu schließen, an welcher Johannes sich genährt habe, scheitert an der Unmöglichkeit, mit diesen Schriften über die Entstehungszeit des Johannesevangeliums hinaufzugehen; die Oden Salomos tragen deutlich gnostische Züge.

Als Verfasser nennt Irenäus[2]) den Jünger Jesu Johannes, welcher an der Brust des Herrn gelegen habe; dieser habe während seines Aufenthalts in Ephesus das Evangelium herausgegeben. Bousset[3]) glaubt in Zweifel ziehen zu können, daß damit der Apostel Johannes gemeint sei; aber anderweitig redet Irenäus von „Johannes und den übrigen Aposteln",[4]) und den Johannesschüler Polykarp nennt er wiederholt einen Apostelschüler.[5]) Der Versuch Corssens,[6]) den Verkehr Polykarps mit Johannes als eine „dreiste Fälschung" zu erweisen, weil in der Vita Polycarpi, die er dem Pionius zuschreibt, Johannes nicht erwähnt, und Polykarp nicht von ihm zum Bischof von Smyrna eingesetzt werde, führt gegen Irenäus, der den Polykarp noch selber gekannt hat,[7]) eine legendenreiche Schrift ins Feld, die wahrscheinlich erst dem vierten Jahrhundert angehört. Anderweitig sagt Irenäus, daß Johannes bis zu den Zeiten Trajans in der Provinz Asia gelebt habe,[8]) und daß der Anfang seines Evangeliums gegen Kerinth gerichtet sei.[9]) Irenäus nimmt somit an,

[1]) Harnack, Lukas der Arzt, S. 157 f.; B. Weiß, Quellen des Lukasevang., S. 203 f.

[2]) Haer. III, 1, 1.

[3]) Kommentar zur Offenbarung Johannis, Göttingen 1896, S. 41 f.

[4]) Haer. II, 22, 5; Eus. Kg. V, 24, 16. — [5]) Haer. III, 3, 4.

[6]) Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1904, 266 f.

[7]) Haer. III, 3, 4; Eus. Kgsch. V, 26, 6. — [8]) Haer. II, 22, 5.

[9]) Haer. III, 11, 1.

daß der Zebedäussohn Johannes gegen Ende des ersten Jahrhunderts das Evangelium verfaßt habe. Alle hiegegen vorgebrachten Einwände sind sekundär gegenüber dem Hauptbedenken: wie kann ein Augenzeuge des Lebens Jesu ihn Gott so nahe gerückt haben? oder anders ausgedrückt: wie kann der Mensch Jesus von Nazareth so geredet und gehandelt haben, wie es im Johannes-Evangelium geschildert wird? Wir lassen uns aber durch diese vorwurfsvolle Frage nicht einschüchtern, auch wenn sie uns mit der drohenden Offenheit Weizsäckers[1]) entgegentritt, sondern wir sehen uns nach den geschichtlichen Gegengründen um. Man hat die späte Bezeugung des Buchs (erst bei Tatian, Athenagoras, Melito, Theophilus von Antiochien) geltend gemacht; allein derselben geht stillschweigende Benützung bei Papias, bei den Presbytern des Irenäus, bei Valentinus, bei Justin, in den clementinischen Homilien voraus, und vor dieser wiederum finden sich bei Clemens Romanus, Barnabas, Hermas und in der „Lehre der zwölf Apostel" auffallende Anklänge an den Inhalt des Evangeliums, welche die Geschichtlichkeit desselben bestätigen.[2]) Auch wiederholt sich dieselbe späte Bezeugung bei den Briefen des Paulus, welche doch niemand mit Ausnahme der Loman-Steckschen Gruppe, deren Gründe nicht durchgeschlagen haben, deswegen dem zweiten Jahrhundert zuweisen wird. — Ferner wird eingewendet, daß der Zebedaide Johannes im Galaterbrief[3]) und in der Apostelgeschichte[4]) als eine Säule der Gemeinde zu Jerusalem auftrete und dem Paulus zwar die Mission unter den Heiden zugestehe, selbst aber sich auf die „Beschneidung" beschränke. Man findet es unwahrscheinlich, daß ein so ausgesprochener Judenapostel ein Buch geschrieben habe, dessen Auffassung des Evangeliums so gänzlich (noch weit mehr als die des Paulus) von jüdischen Gesichtspunkten gelöst sei. Unmöglich könne der „Donnersohn" Johannes, welcher Feuer vom Himmel auf die ungastlichen Samariter wollte fallen lassen,[5]) nachher die „Juden" insgesamt Jesus gegenüberstellen und von „ihrem Gesetz" reden,[6]) welches nun durch die Gnade und Wahrheit in Christus abgelöst sei.[7]) Viel eher sei anzunehmen, daß der Apostel Johannes „von den Juden um-

---

[1]) Apostol. Zeitalter², S. 517.

[2]) Vgl. Ewald, Das Hauptproblem der Evangelienfrage, Leipzig 1890, S. 152 f.

[3]) 2, 9. — [4]) 3, 1 f.; 8, 14 f. — [5]) Luk. 9, 54. — [6]) Joh. 10, 34; 15, 25.

[7]) 1, 17.

gebracht wurde", wie Papias erzählt,[1]) und zwar noch vor der Zerstörung Jerusalems, etwa gleichzeitig mit seinem Bruder Jakobus, und daß ein späterer Verfasser, welcher in seiner Tätigkeit unter den Heiden viel mit den Juden und Johannesjüngern zu streiten hatte, den durchgängigen Gegensatz zu beiden in das Leben Jesu eingetragen habe.[2]) Allein es fragt sich, ob die Notiz des Papias richtig ist und nicht bloß eine voreilige Folgerung aus der neuerdings von Wellhausen[3]) und E. Schwartz[4]) in den Vordergrund gerückten Weissagung Jesu an die Zebedäussöhne, sie werden seinen Kelch trinken müssen. Wäre sie aber richtig, so würde sie noch immer nicht ein so frühes Ende des Johannes beweisen. Die Diasporajuden Kleinasiens, welche die Gefangennahme des Paulus in Jerusalem veranlaßt,[5]) die Gemeinden zu Smyrna und Philadelphia verfolgt[6]) und später an der Verbrennung Polykarps den tätigsten Anteil genommen haben,[7]) können auch seinen Lehrer Johannes in einem günstigen Augenblick ihrem Hasse geopfert haben; die Erinnerung an den Hergang aber konnte durch die Legende der phantasievollen, doketisch gefärbten Johannesakten des Leucius von einem freiwilligen Selbstbegräbnis des Johannes verdrängt werden, weil diese zu dem vieldeutigen Wort: „Dieser Jünger stirbt nicht"[8]) besser zu passen schien. Was aber den Judenapostel Johannes betrifft, so war derselbe nicht ein schroffer Judaist und Antipauliner, wie es die Tübinger Schule dargestellt hat, sondern er nahm wie Petrus zwischen der pharisäischen Richtung der „falschen Brüder" und der gesetzfreien des Paulus eine Mittelstellung ein. Darum ist es durchaus denkbar, daß er wie Petrus auch die auswärtigen Provinzen zu bereisen anfing und ganz nach Kleinasien übersiedelte, als der jüdische Krieg die Mission in Israel stillstellte. Daß damit eine stetige Erweiterung seines Gesichtskreises, eine innere Durchdringung mit den großen

---

[1]) Bei Georgius Hamartolus Chron. ed. Muralt. p. XVII f., und bei Philippus Sidetes, Texte und Unters. V, 2, 170. Bousset hat auch die Erwähnung des Johannes und Jakobus als Märtyrer im Martyrologium Syr. von 411 und bei Aphraates Hom. 21 (S. 348 Bert) herbeigezogen.

[2]) Die polemische Beziehung auf die Juden betonen Jülicher, Einleitung in das Neue Testament[3 4], 1901, S. 336 f., und Wrede, Charakter und Tendenz des Johannes-Evangeliums, 1903; diejenige auf die Johannesjünger Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums, Freiburg 1898.

[3]) Das Evangelium Marci, S. 90.

[4]) Über den Tod der Söhne Zebedäi, 1904.

[5]) Apg. 21, 27. — [6]) Offb. 2, 9; 3, 9.

[7]) Mart. Polyc. 12, 2; 13, 1; 17, 2; 18, 1. — [8]) Joh. 21, 23.

Gedanken des Paulus und eine entsprechende Lösung von den jüdischen Vorstellungen verbunden war, liegt in der Natur der Sache und macht es zur Unmöglichkeit, das Johannes-Evangelium mit Wuttig, Küppers und Gebhardt vor die Synoptiker zu stellen. Unbegreiflich wird eine solche Entwicklung aber nur derjenige finden, der sich die Apostel wie moderne Konfessions- oder Schulmänner vorstellt. Solche mögen ihr Leben lang dem System zu Ehren die gleichen Stichworte wiederholen und behaupten, sie allein hätten immer recht gehabt, — das Evangelium, wo man es zur Geltung kommen läßt, bildet andere Leute; es befreit von der Eigenliebe und schafft Persönlichkeiten, welche mit fünfzig Jahren noch einer Entwicklung fähig sind, ohne doch charakterlose Allerweltsleute zu werden. — Auch die Offenbarung Johannis ist ins Feld geführt worden, namentlich von den Forschern, welche sie um ihrer älteren Bezeugung (schon bei Papias und Justin) willen dem Apostel zuschreiben, nicht aber das Evangelium und die Briefe. Nach dem Vorbild des Dionysius von Alexandrien[1]) führen sie aus, daß die Sprache der Offenbarung eine viel rauhere, der Standpunkt des Apokalyptikers ein schroff judenchristlicher, ja jüdischer sei, völlig unvereinbar mit dem Universalismus des Evangelisten. Wie erklärt man dann aber die auffallende Übereinstimmung in den Grundgedanken, welche gerade zwischen dem vierten Evangelium und der Offenbarung besteht? Beide bezeichnen Jesus als den vorweltlichen Logos; beide nennen ihn das Lamm Gottes, welches aus Liebe sein Blut vergossen habe; beide reden von dem Zeugnis Jesu und seines Geistes, beide von dem Sieg Jesu und seiner Gläubigen über den Satan; beide verbinden mit strenger Beurteilung des jüdischen Volkes einen großartigen Ausblick auf die Bekehrung der Völker; beide schildern Jesus als den Richter der Menschen nach der Auferstehung der Toten; beide die Seligkeit als das Schauen im Himmel. Die Sprache des Evangeliums ist allerdings fließender, korrekter als die der Offenbarung; aber schönes Griechisch kann man seine in Hauptsätzen fortschreitende Redeweise gewiß nicht nennen; die semitische Grundfarbe schimmert noch allenthalben durch, wie Schlatter[2]) überzeugend nachgewiesen hat, und an manchen Stellen[3]) bringt die ungelenke Ausdrucksweise den Exegeten in wahre Verzweiflung. Somit ist der Abstand geringer, als man oft behauptet hat, und es genügt zur Erklärung desselben, uns zu

[1]) Eus. Kg. VII, 25.

[2]) Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten, 1902.

[3]) Z. B. 6, 22 f.; 7, 37 f.; 8, 44.

erinnern, daß die Offenbarung nach der einfachsten Deutung ihres elften, dreizehnten und siebzehnten Kapitels am Ende der sechziger Jahre geschrieben ist, vielleicht dreißig Jahre vor dem Evangelium. In diesen Jahrzehnten konnte die Sprache des Verfassers sich so hellenisieren, wie wir es im Evangelium sehen; die Anmut des Hebräerbriefs hat er doch von ferne nicht erreicht. Nicht zwei Autoren, deren einer den andern müßte nachgeahmt haben, sondern Einer, der sich stilistisch und geistig entwickelt hat, das scheint mir die einzig genügende Auskunft.

Allein wer war dieser? Neuerdings haben Harnack und Bousset auf die Hypothese zurückgegriffen, daß der Verfasser oder Gewährsmann der johanneischen Schriften zwar ein Johannes gewesen sei, aber nicht der Apostel, sondern der gleichnamige Presbyter, welchen Papias[1]) als einen „Jünger des Herrn" von dem Apostel unterscheide, und auf welchen auch der Titel des zweiten und dritten Johannesbriefs hinweise. Allein Harnack selber führt in seiner Abhandlung über den dritten Johannesbrief[2]) aus, der Verfasser desselben fühle sich als maßgebende Autorität über eine Mehrzahl von Gemeinden; er sei in weiten Kreisen bekannt und sehe die Blüte der Gemeinden für sein Werk an. Sein eignes Zeugnis hebe er über jede Diskussion hinaus und erscheine als Richter in den Gemeinden, nicht nur als Seelsorger und Prediger. Auch in seinen Briefen gebe er nicht nur Anweisungen, sondern einschneidende Verhaltungsmaßregeln, und in die lokalen Parteiverhältnisse auswärtiger Gemeinden greife er auf die Berichte reisender Mitglieder hin ausdrücklich ein. Harnack gibt selber zu, daß dies dieselben Züge von Autorität und Handhabung derselben seien, welche uns in den Briefen des Paulus entgegentreten, nur daß dieser Verfasser sich nicht auf seine Apostelstellung berufe. In der Tat ist diese „patriarchalisch-monarchische" Autorität unerklärlich bei einem einfachen Presbyter einer Lokalgemeinde; sie erklärt sich aber vollkommen, wenn der Presbyteros wie Paulus ein Apostel gewesen ist. Nicht bei einem Lokalbeamten, wäre er auch ein christlicher Prophet gewesen, erklärt sich die Aufbewahrung so schlichter Briefchen wie des zweiten und dritten Johannesbriefs, sondern nur bei einem allgemein angesehenen Verfasser. Nur als das Werk eines solchen konnte die Offenbarung in den kirchlichen Gebrauch übergehen, auch nachdem ihre Weissagung der Wiederkunft Christi sich zunächst trotz dem „in Bälde"[3])

---

[1]) Eus. Kg. III, 39, 3 f. — [2]) Texte und Unters. XV, 3. — [3]) 1, 1.

und „die Zeit ist nahe“[1]) nicht erfüllt hatte. Nur als das Buch eines Apostels konnte das vierte Evangelium trotz seinen Abweichungen von den Synoptikern, welche man schon im zweiten Jahrhundert sehr wohl sah, sich seinen Platz neben den andern Evangelien erobern. — Aber Papias? Bei ihm ist wohl zu unterscheiden zwischen dem, was er wirklich sagt, und dem, was Eusebius aus seinen Worten gemacht hat, weil er als Origenist ein theologisches Interesse daran hatte, nach dem Vorgang des Dionysius von Alexandrien die Offenbarung dem Apostel Johannes abzusprechen, ohne sie geradezu verwerfen zu müssen, wie früher Cajus von Rom. Papias selber[2]) hat in der Einleitung zu seinem Buch „Auslegungen von Reden des Herrn“ folgendes geschrieben: „Ich werde aber kein Bedenken tragen, auch das, was ich einst von den Alten (*παρὰ τῶν πρεσβυτέρων*) wohl erlernt und wohl behalten habe, den Auslegungen für dich mit anzureihen, indem ich für die Wahrheit desselben gutstehe. Denn ich hatte nicht, wie die große Menge, Freude an denen, welche recht viel reden, sondern an denen, welche das Wahre lehren; auch nicht an denen, welche die fremdartigen Weisungen behalten, sondern an denen, welche die [Weisungen behalten], welche vom Herrn dem Glauben gegeben sind und von der Wahrheit selber herstammen. Wenn aber etwa auch einer kam, der mit den Alten Umgang gehabt hatte (*παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις*), so erkundigte ich mich nach den Worten der Alten, was Andreas oder was Petrus gesagt habe (*εἶπεν*), oder was Philippus, oder was Thomas oder Jakobus, oder was Johannes oder Matthäus, oder ein anderer der Jünger des Herrn, und auch was Aristion und der Alte Johannes, die Jünger des Herrn, sagen (*λέγουσιν*); denn ich glaubte aus dem Inhalt der Bücher nicht so viel Nutzen ziehen zu können wie aus dem, was aus dem lebendigen, bleibenden Worte (*φωνή*) kommt.“ Das Werk des Papias war eine Auslegung zu Worten Jesu, über deren Fundort er sich in den erhaltenen Fragmenten nicht näher äußert, die er aber wahrscheinlich u. a. dem Markus und unserm Matthäus entnahm. Diesen Auslegungen nun verspricht er zur Erläuterung auch solche Geschichten beizufügen, für deren Wahrheit er sich bloß auf mündliche Mitteilung der Presbyteroi an ihn in früherer Zeit (er selber schrieb um 140) berufen könne, deren er sich aber noch genau erinnere. Wer sind nun diese Presbyteroi? Nicht „Presbyter“ im Sinne des bekannten Ge-

[1]) 1, 3; 22, 10. — [2]) Vgl. Blaß, Papias bei Eusebius, 1907.

meindeamtes; wodurch wären gerade diese Beamten besonders zur Überlieferung alter Geschichten geeignet gewesen? Vielmehr sind es „Männer der Vorzeit", der früheren Christengeneration, deren Jugend bis in die Zeit Christi hinaufreichte, so daß sie den „Jüngeren"[1]) von derselben erzählen konnten. Presbyteros ist hier[2]) nicht Amtsname, sondern gemäß seiner ursprünglichen Bedeutung Ehrenname, wie auch Irenäus den Polykarp und die früheren römischen Bischöfe Presbyteroi nennt.[3]) Diese „Alten" also hatten dem Papias in seinen jüngeren Jahren („einst") manches mitgeteilt, was er nun seinem Buch einverleibte. Weil er aber nicht alle „Alten" (z. B. den früh hingerichteten Zebedaiden Jakobus) persönlich gekannt, und nicht mit allen längere Zeit verkehrt hatte, so erkundigte er sich bei solchen, die sie gekannt hatten, nach bemerkenswerten Äußerungen aus ihrem Munde, z. B. was Andreas, Philippus, Johannes usw. gesagt habe. Daraus folgt, daß Presbyteroi bei Papias geradezu die direkten Schüler Jesu im Unterschied von den späteren Christen bezeichnet. So hat es auch Rufinus verstanden, welcher das Wort einfach durch „apostolos" übersetzt. Von den genannten Aposteln unterscheidet nun Papias den Aristion und den Presbyteros Johannes, — aber nicht als Jünger des Herrn im Gegensatz zu den Aposteln (auch die Apostel nennt er ja ganz ebenso „Jünger des Herrn"), sondern als solche „Alte", welche in der früheren Zeit des Papias noch lebten (daher der Ausdruck „was sie sagen", nicht „sagten"), wenn auch nicht in nächster Nähe des Papias, so daß er sie jederzeit selber hätte fragen können. Daß er gerade den hier genannten Johannes Presbyteros nennt, kann somit nicht zur Unterscheidung desselben von dem Apostel gesagt sein, sondern es muß sich auf eine bekannte Redeweise der kleinasiatischen Gemeinden beziehen, welche den Apostel, der so auffallend alle andern Apostel überlebte, als den „Alten" par excellence bezeichnete. Speziell Papias, welcher den ersten Johannesbrief gebrauchte[4]) und in den Worten, „die von der Wahrheit selber herstammen", eine auffallende Anspielung an den dritten Johannesbrief enthält, dürfte wohl seine Bezeichnung „der Alte" gerade dieser Quelle, den zwei kleineren Briefen entnommen haben. Ganz unrichtig folgert Eusebius[5]) aus den zitierten Worten, daß Papias nur den Aristion und den Presbyter Johannes selber gehört, von dem Apostel Johannes dagegen nur durch Mittels-

[1]) 1. Petr. 5, 5. — [2]) Wie I. Clem. 1, 3; Polycarp. ad Phil. 5. 6.
[3]) Euseb. Kg. V, 20, 7; 24, 14. — [4]) Euseb. Kg. III, 39, 17.
[5]) Euseb. Kg. III, 39, 7.

personen etwas vernommen habe. Papias sagt vielmehr von den Christen der ersten Generation ohne Unterschied, er habe teils aus ihrem eignen Mund alte Erzählungen gehört, teils aus dem Munde solcher, die es von ihnen überkommen hatten. Von den Aposteln außer Johannes hatte er nur Nachrichten aus früherer Zeit, weil sie längst gestorben waren; von Aristion nur aus späterer (darunter nach Conybeares Entdeckung vielleicht die Mitteilungen, die wir jetzt am Schluß des Markus-Evangeliums vom neunten Vers an lesen); von Johannes dagegen teils aus seiner früheren jerusalemischen, teils aus seiner späteren ephesinischen Zeit, welche Papias noch miterlebt hat. Die Angabe des Irenäus,[1]) daß Papias ein Zuhörer des Apostels Johannes gewesen sei, verdient daher die geringschätzige Beurteilung des Eusebius nicht. Der Schüler des Polykarp kann über diese Verhältnisse mehr gewußt haben als Eusebius, welchem die Abneigung gegen den Chiliasmus der Apokalypse den Blick trübt. Unter den Presbyteroi, welche in der früheren Zeit des Papias noch lebten, war auch der Apostel Johannes. Ihn hat er persönlich gehört, aber auch indirekte Nachrichten aus seinem Munde gesammelt, solange der verehrte „Alte" noch lebte. Daß ihm dabei auch unechte Perlen wie das von Irenäus aufbewahrte Wort über die großen Weinstöcke im Reich der Herrlichkeit[2]) als johanneisch mit unterlaufen konnten, versteht sich von selbst; man ist nicht ungestraft ein Liebhaber der mündlichen Tradition. So viel ist aber sicher, daß der „Presbyter Johannes" noch heute wie im dritten und vierten Jahrhundert ein bloßer theologischer Notbehelf ist, nicht eine historische Person, geschweige denn der Schlüssel zur Lösung der johanneischen Frage. Daß dagegen der greise Apostel Johannes in Ephesus das Evangelium und die Briefe geschrieben hat, das ist noch immer diejenige Antwort auf jene Frage, welche ihrerseits am wenigsten Rätsel aufgibt.[3]) Nur bei dieser Autorschaft rückt das Evangelium aus dem Helldunkel eines doppelsinnig-geistvollen Machwerks von zweifelhafter Ehrlichkeit in das Licht einer unschätzbaren Ergänzung zu den Synoptikern, welche mit apostolischem Tiefblick das aufhellt, was in jenen Schriften der Schüler den Hintergrund bildet: die Einheit der Taten und Reden Jesu in dem Geheimnis seiner Persönlichkeit.

[1]) Haer. V, 33, 4. — [2]) Haer. V, 33, 3.

[3]) Loofs befürwortet in seiner Schrift: „Wer war Jesus Christus?" (1916) die Annahme einer indirekten Autorschaft des Apostels Johannes unter Mitwirkung eines Schülerkreises.

Wir sind bei unserer Quellenschau zu dem Ergebnis gelangt, daß der Kreis der brauchbaren Quellen ein sehr beschränkter ist, indem nur das Neue Testament und speziell die vier kanonischen Evangelien ernstlich in Betracht kommen können. Andrerseits aber hat uns gerade die Kritik der Evangelien gezeigt, daß uns in denselben nicht Ansammlungen willkürlicher und später Legendenbildung vorliegen, sondern fast durchgängig alte, zuverlässige Kunde von Augenzeugen des Lebens Jesu. Dieser Stoff wird sich stets der Versuche zu erwehren wissen, die Gestalt Jesu als eine bloße Idealfigur aufzufassen, in welcher der vierte Stand seine Hoffnungen verkörpert habe, oder als eine vorchristliche Mysteriengottheit hellenistischer Kreise, oder als einen Absenker des altbabylonischen Gilgamesch-Epos, oder was die Zukunft von ähnlichen Phantasiegebilden einer ohne die Zucht streng wissenschaftlicher Methode in alle Weiten schweifenden Religionsforschung noch mehr bringen mag.[1]) Aber auch die Versuche, das Jesusbild nach modernen Gesichtspunkten zurechtzurücken und in eine der anderswoher gewonnenen religionsgeschichtlichen Kategorien einzureihen, werden stets an der unerfindbaren Hoheit und Einzigkeit des Lebens Jesu in den Evangelien ihre Grenze finden.[2]) Unsre Aufgabe wird nicht sein, Jesus überhaupt erst zu entdecken, sondern sein Bild in der Heiligen Schrift recht zu Worte kommen zu lassen für unser Geschlecht.[3]) Jesus gehört der Geschichte an, freilich nicht der vergangenen Geschichte, sondern den Wirklichkeiten, welche ohne Aufhören in der Menschheit fortwirken auf dem Grunde, der ein für allemal gelegt ist.

---

[1]) Vgl. im Sinne von Drews: W. Erbt, „Jesus" 1914.

[2]) Vgl. zur Kritik der Leben-Jesu-Forschung: Alb. Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Zweite neu bearbeitete und vermehrte Auflage des Werkes: Von Reimarus zu Wrede, 1913.

[3]) Neuere Darstellungen: Heitmüller, Artikel „Jesus Christus" im 3. Band des Lexikons: Die Religion in Gesch. u. Gegenw., Sp. 343—410, 1912, sowie separat 1913; Wernle, Jesus, 1916; Loofs, Wer war Jesus Christus? 1916; von katholischer Seite: Belser, Abriß des Lebens Jesu von der Taufe bis zum Tode; Ehrhardt, Das Christusproblem der Gegenwart, 1914.

I. Abschnitt.

Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes.

Die gelehrten und umfangreichen Bücher, welche den Namen „Leben Jesu" tragen, sind oft zu ihrem Nachteil mit Nebenfragen belastet, welche zwar den Scharfsinn und die Gründlichkeit des Verfassers ins hellste Licht stellen, in dem Leser aber das unbehagliche Gefühl erwecken, er bekomme den Wald vor Bäumen nicht zu sehen. Zu diesen Nebenproblemen gehört die Frage nach seiner Abstammung (war er Jude oder vielleicht Arier?), nach seinen Familienverhältnissen (wann starb Joseph?), nach seinem Bildungsgang (wie weit reichte seine Schulbildung?), nach dem Umfang seiner Lektüre, nach seiner Berufsarbeit (war er Zimmermann oder Maurer?), nach seinem Aussehen (war er schön oder häßlich?), nach besonderen Kreisen, die auf ihn eingewirkt haben (Essener? Zeloten? Johannesjünger?). Dazu kommen chronologische Fragen: Welches ist das wahre Geburtsjahr Jesu? Welches ist sein Todestag? War es der 14. oder 15. Nisan des jüdischen Kalenders? Läßt sich der Stern der Weisen für die Zeitbestimmung verwenden? Andre sind topographischer Art: wo lag Kapernaum am See Genezareth? Wo war Bethesda? Wo Gethsemane? Wo Golgatha? Noch andre sind archäologisch: wie war Jesus gekleidet? Wie haben wir uns den Hergang der Kreuzigung zu denken? Welches war die direkte Ursache seines baldigen Todes? Endlich erheben sich manche Einzelprobleme: Welche Stellung hatten die drei Vertrautesten innerhalb des Jüngerkreises? Was bedeutete der Einzug in Jerusalem? Was bewog den Judas Ischarioth zu seinem Verrat? Jede dieser Fragen kann für den, welcher auch den Saum des Gewandes Jesu mit Ehrfurcht berühren gelernt hat, ein hohes Interesse gewinnen; aber Leben und Heilung geht doch nicht vom Gewand aus, sondern von der Berührung mit der Gesamtperson Jesu, und diese Berührung geschieht im Glauben. Es macht den Eindruck des Kleinlichen und erinnert

an den Reliquiendienst, wenn die Forschung gar zu lange an jenen Äußerlichkeiten hängen bleibt, die auch anders hätten sein können; der Blick des Glaubens richtet sich auf das Ewige, das im Leben Jesu der Menschheit geschenkt ist. Für unsern Glauben ist es wichtig, die Hauptprobleme ins Auge zu fassen, an die sich in der Gegenwart die gewichtigsten Zweifel gegenüber der Wahrheit des biblischen Evangeliums heften, und welche oft nur ausweichend, z. B. mit unbestimmter Berufung auf die Autorität der Heiligen Schrift beantwortet werden. Wir dürfen uns Gewinn nicht nur für die Erkenntnis, sondern auch für das Leben versprechen, wenn wir diesen Problemen ins Auge sehen und eine, wenn nicht erschöpfende, so doch rein aus der Sache erschlossene Lösung derselben anstreben. Das erste Hauptproblem ist die Predigt Jesu vom Reiche Gottes.

Die verschiedenen Auffassungen des Evangeliums, welche sich im Lauf der Zeit in der katholischen und protestantischen Kirche, bei den Staatskirchen und freien Gemeinschaften ausgebildet haben, gehen auf verschiedene Deutungen der Wahrheit zurück, mit deren Verkündigung Jesus seine Predigt in Israel eröffnet hat. Der Inhalt seiner „frohen Botschaft" oder „guten Neuigkeit" war, daß das Reich Gottes herangenaht sei,[1]) und dasselbe hieß er auch seine Jünger verkündigen.[2]) Nicht etwas völlig Neues warf er damit unter sein Volk, sondern im Gegenteil, das Reich Gottes war die bereits in seinem Volk lebendige Vorstellung, an welche Jesus anknüpfte. Wenn irgendwo, so ist hier der Rückgriff auf die Grundsprachen unerläßlich. Das Wort „Reich" erweckt in uns die Vorstellung eines Landes, eines Herrschaftsgebietes; allein dem griechischen Wort Basileia kommt diese lokale, geographische Bedeutung nur abgeleiteterweise zu;[3]) in erster Linie bezeichnet es vielmehr „Königsherrschaft, Königtum", den Zustand, wo ein König vorhanden ist, abgesehen zunächst vom Umfang seines Gebiets und vom Bestand seiner Untertanen.[4]) Basileia entspricht in dieser Grundbedeutung dem hebräischen Mal^{e}kût, und wir haben zunächst diesem Begriff im Alten Testament nachzugehen. Der Gedanke des Königtums taucht in Israel später auf als bei den Nachbarvölkern. Während die Patriarchen noch ihre Herden weiden, regiert schon ein

---

[1]) Mark. 1, 15. — [2]) Matth. 10, 7; Luk. 10, 9.
[3]) An Stellen wie Matth. 4, 8; 12, 25; 24, 7.
[4]) Luk. 23, 42; Offenb. 17, 18.

„König" in Sodom, in Salem, in Gerar;[1]) während Israel die Wüste durchzieht, haben Edom und Moab schon ihre Könige.[2]) Den Königsnamen führt aber auch die Gottheit des betreffenden Stammes.[3]) Die Volksreligion erwartet vom Gott wie vom König, daß er Heerführer sei gegen die Feinde, und Richter der Stammesgenossen untereinander.[4]) In beiden faßt sich das Gemeinschaftsleben des Stammes zusammen; mit dem Stamm wird auch sein Gott besiegt. Anders ist es in Israel gegangen, und zwar seit dem Beginn seiner Existenz als Volk. Israel hat keinen menschlichen König, sondern Jahve ist sein König; Israel ist Jahves priesterliches Königtum und heiliges Volk.[5]) Jahve zieht als Kriegsfürst vor den „Zebaoth" (Heerscharen) der Kinder Israels her und schafft den Unschuldigen Recht.[6]) Dieser Gedanke der unmittelbaren Gottesherrschaft konnte aber nur so lange Kraft haben, als Gottesmänner wie Mose und Josua ihn in sich verkörperten. In der Richterzeit erlahmte er, und unter Samuel bat das Volk um einen König gleich denen der andern Völker, der Recht spreche und im Krieg Anführer sei.[7]) Samuel empfand dies als eine Verwerfung Jahves, ähnlich dem öftern Abfall Israels zu andern Göttern; schließlich gab er jedoch nach und salbte Saul zum König. Es war eine erzieherische Nachgiebigkeit, welche es möglich machte, gegenüber dem neuen Königtum das ältere Königsrecht Gottes wenigstens energisch zu wahren. Der König wird von Gott durch einen Mann Gottes berufen, er sei David oder Jerobeam; erst die späteren Usurpatoren im Reich Ephraim nennt der Prophet „Könige ohne Jahve".[8]) Der König ist als der Gesalbte Jahves eine geheiligte Person; aber er darf vor willkürlichem Sultansregiment gewarnt werden.[9]) Namentlich aber wird Jahves Königsname beständig aufrecht erhalten;[10]) die Verheißungen an Davids Haus beruhen darauf, daß der jeweilige Davidide „Jahves König", sein Stellvertreter ist, und Jerusalem darf getrost sein, weil es „die Stadt des großen Königs" ist.[11]) Der Gott Israels geht nicht in seinem Volke auf; darum kann er auch nicht mit ihm untergehen; dies zu verkünden war die Aufgabe der Propheten.

---

[1]) Gen. 14, 2; 14, 18; 20, 2. — [2]) Num. 20, 14; 22, 4.

[3]) z. B. Sakkut = Saturn Amos 5, 26; vgl. die Götternamen Molech, Milkom, Anammelech.

[4]) Hiob 15, 24; 2. Sam. 15, 2. — [5]) Exod. 15, 18; 19, 6.

[6]) Num. 23, 21; Ps. 24, 8; 5, 3. — [7]) 1. Sam. 8, 5. 20. — [8]) Hos. 8, 4.

[9]) Deut. 17, 14 f. — [10]) Jes. 6, 5; Deut. 33, 5.

[11]) Ps. 2, 6; 18, 51; 48, 3.

Durch die Wegführung nach Babel wurde das davidische Königtum vernichtet, aber Israels Volkstum nicht; denn sein König Jahve lebte fort. Die Zerstörung Jerusalems hatte nicht ihn zuschanden gemacht, sondern nur sein Volk und dessen Vertrauen auf das irdische Königtum; Jahve dagegen hatte recht behalten mit seinen Drohungen. Darum wird gerade während der Gefangenschaft in Babylonien Jahve als Israels König gepriesen,[1]) und der Gedanke der Königsherrschaft Gottes nimmt weitere, großartige Dimensionen an. Aus der gedrückten Gegenwart, in welcher es heißt: „Es herrschen wohl andere Herren über uns als du!"[2]) dringt die Hoffnung vorwärts zu einer herrlichen Vollendungszeit, in welcher Gott den Messias senden werde, den Herrscher aus Davids Stamm, welcher Israels Feinde überwinden und im Innern Frieden schaffen wird durch gerechtes Gericht in der Kraft des Geistes Gottes. Nicht erst seit der babylonischen Gefangenschaft, sondern schon seit dem Beginn der Bedrängnis durch fremde Völker, seit dem achten Jahrhundert war dieses Messiasbild am Horizont der Propheten aufgeleuchtet;[3]) jetzt wurde es die Hoffnung der heimgekehrten Exulantengemeinde in Jerusalem.[4]) Gerade das schwere Unglück der Wegführung hat dem Reichsgedanken die Spannung verliehen, daß er sich auf alle Völker zu erstrecken anfing. Jahve hatte dieselben als Zuchtruten gegen sein abtrünniges Volk gebraucht; sollte er sie nicht auch als Genossen seiner Verherrlichung brauchen und seine Königsherrschaft auch über sie aufrichten können?[5]) Also der Zukunft gehört das Reich Gottes in seiner vollen Verwirklichung an, aber einer Zukunft, welche dann um so herrlicher, universaler sein wird.

Unter dem Druck der nacherilischen Zeit hat sich eine Zersetzung dieser prophetischen Reichserwartung vollzogen, weil seit Maleachi keine Propheten mehr auftraten, um sie fortzubilden. Auf der einen Seite verflachte sich der Gedanke des Königtums Gottes zu der allgemeinen Idee des allmächtigen Waltens Gottes in der Natur und den Menschenschicksalen, etwa unserm Begriff „Vorsehung" entsprechend, wenn auch stets mit besonderer Beziehung auf Israel.[6]) Diese Wendung entsprach namentlich dem immer mehr griechische Einflüsse aufnehmenden Monotheismus des Judentums in der Diaspora. Auf der andern Seite verengerte sich der Reichsbegriff zum Gedanken der

[1]) Jes. 41, 21; 44, 6. — [2]) Jes. 26, 13.
[3]) Jes. 9, 5; 11, 1; Micha 5, 1; Jer. 23, 5.
[4]) Hagg. 2, 23; Sach. 6, 12; Mal. 3, 1. — [5]) Ps. 47, 3; 96, 10; 99, 1.
[6]) Mal. 1, 14; Tob. 13, 1; Sap. 6, 5; 10, 10; Dan. 3, 33; 6, 26.

Herrschaft des Gesetzes, wie sie durch Esra und Nehemia in Jerusalem aufgerichtet war und immer mehr die jüdische Frömmigkeit in den Bannkreis ihrer kleinlichen, lohnsüchtigen Vorstellungen hereinzog.[1]) Aber die Reichserwartung nahm einen neuen Aufschwung durch den Kampf des palästinensischen Judentums gegen die Seleuciden im zweiten Jahrhundert. Den Makkabäern gelang es, für einige Zeit ein nationaljüdisches Königtum aufzurichten; die Uneinigkeit führte jedoch bald die politisch härtere Knechtschaft der Römer herbei. Beides gab der Reichserwartung von nun an ihre besondere Färbung: was vorübergehend gelungen war, hielt hochfliegende politische Befreiungsgedanken wach; daß es so rasch vorübergegangen war, bestärkte die Juden in der Überzeugung, daß nur ein übernatürliches Eingreifen Gottes imstande sei, den Umschwung herbeizuführen.[2]) Wie schon Daniel das ewige Reich der Heiligen geweissagt hatte,[3]) so kündigen die Sibyllinischen Bücher um 140 v. Chr. einen Friedenskönig an, welcher die Heiden richten und zur Huldigung vor Gott bringen, dem Volk der Juden aber Glück und Wohlstand verleihen werde; ein hundert Jahre späteres Stück spricht begeistert von dem Königreich Gottes, welches unter einem heiligen Herrscher sich über alle Länder der Erde ausbreiten werde.[4]) Im Buch Henoch erscheint der Messias als weißer Farre mit großen Hörnern, zu dem alle Tiere des Feldes sich flüchten, und den alle Vögel des Himmels anflehen, aber auch als der auserwählte Menschensohn, dem alle Menschen huldigen werden; doch nur die Gerechten werden in Kleidern des Lebens mit ihm essen dürfen.[5]) Nach dem Buch der Jubiläen wird Gott sichtbar auf Zion als König thronen und seinem Volke die Weltherrschaft geben;[6]) ebenso weissagt die Himmelfahrt Moses ein Kommen Gottes, welches dem Teufel ein Ende machen und Israel über den (römischen) Adler zum Himmel emporheben werde.[7]) Deutlicher noch schildern die Psalmen

[1]) „Die Gottesherrschaft auf sich nehmen" heißt sich zum Gehorsam gegen das Gesetz verpflichten, z. B. zum täglichen Hersagen des Schema-Gebets; vgl. Dalman, Die Worte Jesu I, 80.

[2]) Dieser Zusammenhang scheint mir einleuchtender als die Verknüpfung der nachexilischen Reichserwartung mit dem Kschatra vairiya (erwünschten Reich) der parsischen Eschatologie, auf welches J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes[2] S. 30 f. hinweist. Der Mazdeismus hat ohne Zweifel die Phantasie der apokryphischen und pseudepigraphischen Autoren in mancher Einzelheit befruchtet, nicht aber die Grundanschauungen derselben hervorgebracht.

[3]) 2, 44; 7, 27. — [4]) Sibyll. III, 652—794; 46—50.

[5]) Henoch 90, 37 f.; 62, 1 f. — [6]) Jubil. Kap. 1 u. 32. — [7]) Kap. 10.

Salomos den heiligen Davidssohn, welcher die Heiden vertreiben, Israel reinigen, die Völker unterwerfen und bekehren, das Königtum Gottes aufrichten werde.[1]) Diese Messiashoffnung war stärker als der allgemeine Vorsehungsglaube, von welchem vorhin die Rede war; wie auch der aufgeklärteste Diasporajude gelegentlich auf das Fest nach Jerusalem reiste oder doch willig seine Tempelsteuer dorthin entrichtete, so hat man in diesen Kreisen auch auf die Hoffnung nicht verzichtet, daß Israel werde gesammelt werden und ewig bestehen, während über die Heiden das Gericht komme.[2]) Selbst der friedliebende, beschauliche Philo von Alexandrien deutet an, daß ein siegreicher Held die Heiden bezwingen, Frieden und Wohlstand begründen werde,[3]) und Josephus muß zugeben, daß seine Landsleute einen Herrscher über den Erdkreis von Palästina aus erwartet haben,[4]) so geflissentlich er sonst dieses Hauptmotiv des jüdischen Aufstandes verhüllt.

Unter dem Reich Gottes dachten sich somit die Zeitgenossen Jesu etwas ganz Bestimmtes, nämlich das Auftreten des ersehnten Messias, die Befreiung von den Römern, die Herstellung des nationalen Königtums mit Jerusalem als Mittelpunkt, die Sammlung der zerstreuten Israeliten aus allen Ländern, die Auferweckung der verstorbenen Glieder des Volkes, und ein endloses glückliches Leben im Heiligen Lande mit reichster Erfüllung aller prophetischen Segensverheißungen. Daß dazu auch eine sittliche Umwandlung Israels notwendig sei, wurde nicht geleugnet; zu deutlich war es ja in den prophetischen Schriften gefordert; aber nicht überall tritt es so schön zu Tage wie im Lobgesang des Zacharias.[5]) Je hoffnungsloser die politische Abhängigkeit von Rom wurde, desto mehr herrschte das Gefühl vor, schon durch seine vielen Leiden und sein gesetzliches Leben im Unterschied von der gottlosen Heidenwelt habe Israel jetzt ein Anrecht auf das Erscheinen des Messias. Es waren namentlich die Pharisäer, welche als geistige Führer des Volkes die Messiashoffnung als Sporn zum Eifer im Gesetz verwendeten. „Wenn Israel auch nur einmal den Sabbat vollständig heiligen würde, so würde es sofort erlöst," hieß es in ihren Kreisen.[6]) Es war nur eine Konsequenz ihrer Lehren, wenn Judas der Galiläer (6 n. Chr.)

---

[1]) 17, 23 f.; vgl. 18, 6 f.

[2]) Sir. 32, 18 f.; 33, 11; 37, 25; Tob. 13, 12 f.; Judith 16, 17.

[3]) De praem. et poen. 16.

[4]) Bell. VI, 5, 4; vgl. Tacit. Hist. V, 13; Suet. Vesp. 4.

[5]) Luk. 1, 73 f. — [6]) Weber, Lehren des Talmud, S. 334.

zum Aufstand gegen die Römer aufrief, weil es für Israel unerträglich sei, neben Gott den heidnischen Kaiser zum Herrscher zu haben und ihm Steuern zu zahlen.[1]) Die sadducäischen Priesterfamilien in Jerusalem, welche die Macht der Römer kannten und ihre Einkünfte nicht zu verlieren wünschten, standen freilich solchen Hoffnungen und Unternehmungen skeptisch ablehnend gegenüber; aber sie waren unbeliebt und ohne wesentlichen Einfluß auf die Volksstimmung. Unzufriedenheit und feurige Hoffnungen waren damals wie in der heutigen Arbeiterbewegung stärker als die kühle Berechnung der Möglichkeiten. Die Wenigsten durften davon reden; aber jedermann dachte daran: „Wann kommt das Reich Gottes?“[2]) — So war aus dem ursprünglichen israelitischen Gedanken der Königsherrschaft Gottes, in welchem Gott und sein fühlbares Walten alles war, durch das Streben des Volkes nach einer politischen Laufbahn, welches mit einem kläglichen Schiffbruch geendigt hatte, ein politisch-religiös gefärbter jüdischer Rachegedanke gegenüber Rom geworden. Man wollte wieder eine irdische Macht werden, und zwar jetzt eine Großmacht, und Gott sollte diesen Wunsch durch die Sendung des Messias und allerlei Wundertaten verwirklichen. Man sprach vom Reiche Gottes; aber es sollte das Reich der Juden sein.

Wir sind bis jetzt dem Ausdruck „Reich Gottes“ gefolgt, welchen Markus und Lukas gebrauchen. Nun setzt aber Matthäus anstatt desselben fast ebenso konstant[3]) den Ausdruck „Himmelreich“ (*βασιλεία τῶν οὐρανῶν*); ebenso Johannes an einer Stelle,[4]) und das Hebräerevangelium.[5]) „Himmelreich“, — dieses Wort scheint ein ganz anderes Bild zu entrollen, als die bisherige Darlegung es gegeben hat: ein Reich, das im Himmel ist, nicht auf der Erde, das im Himmel erst erlangt wird, nicht hienieden. So hat es auch wirklich die Volksmeinung späterer Zeiten verstanden; noch heute denkt wohl die Mehrzahl der Bibelleser bei dem Wort „Himmelreich“ an einen jenseitigen Zustand der Seligkeit, welcher erst nach dem Tod und der Auferstehung eintrete, während das jetzige Leben in jeder Beziehung das Gegenteil desselben sei. Dies ist aber ein Irrtum. Nach B. Weiß freilich wäre anzunehmen, daß erst der Redaktor unsers ersten Evangeliums den Begriff „Himmelreich“ in den Evan-

[1]) Joseph. Bell. II, 8, 1. — [2]) Luk. 17, 20.

[3]) Außer 12, 28; 19, 24; 21, 31. 43.

[4]) 3, 5 nach ℵ, Justin, Irenäus, Tertullian und Origenes.

[5]) In einem von Origenes aufbewahrten Fragment, Preuschen Antilegomena S. 6.

gelientext eingesetzt habe, und zwar unter dem Eindruck der Tatsache, daß mit der Zerstörung Jerusalems jede Hoffnung auf ein Gottesreich in den irdischen Formen der israelitischen Theokratie entschwunden sei. Weiß nimmt an, daß unser Matthäus, geleitet von diesem Eindruck, wirklich das Reich als ein solches bezeichnen wolle, das erst im Himmel seine volle Verwirklichung finde.[1]) Joh. Weiß hat sich dieser Deutung auf ein rein überweltliches Reich angeschlossen und schon darin einen Grund gefunden, manche Matthäusreden über die Basileia für zweifelhaft zu erklären;[2]) aber später hat er diese Anschauung nur noch halb aufrecht erhalten,[3]) weil ihr gewichtige Gründe im Wege stehen. Eine so durchgreifende Abänderung des Ausdrucks der Redenquelle ist gerade bei dem ersten Evangelisten sehr unwahrscheinlich, da er sonst am pietätvollsten mit dieser Quelle umgeht; er braucht den Ausdruck auch an solchen Stellen,[4]) wo ein bloß jenseitiger Zustand nicht gemeint sein kann, und gerade an einer Stelle, welche sich bei Vergleichung mit Markus und Lukas als ein erklärender Zusatz des Evangelisten erweist,[5]) hat er nicht den Ausdruck „Himmelreich", sondern „Reich Gottes". Somit stammt das Wort „Himmelreich" nicht von dem ersten Evangelisten, sondern es gehört schon der Redenquelle an und ist von Jesus selber im Anschluß an den Sprachgebrauch seiner Zeitgenossen angewendet worden; Markus und Lukas dagegen haben für ihre heidenchristlichen Leser den verständlichern Ausdruck „Reich Gottes" gesetzt, welchem sich auch die neutestamentlichen Briefe anschließen. Was bedeutete nun aber „Himmelreich" (Mal^{e}kût Schamajim, aramäisch Mal^{e}kûta Disch^{e}majia) zur Zeit Jesu? Hier tritt uns dieselbe Verschiedenheit entgegen, welche wir in den nachexilischen Vorstellungen vom „Reiche Gottes" gefunden haben. Bei den einen bedeutet „Königtum des Himmels" nichts andres als die Herrschaft Gottes über seine Geschöpfe und speziell seine Herrschaft über Israel, wie sie durch die Erfüllung seiner Gebote sich vollzieht. So heißt es: „Wenn jemand (betend) die Hand vor das Angesicht legt, so nimmt er das Joch der Himmelsherrschaft auf sich;"[6]) „als Israel am Berge Sinai die Thora annahm, da übernahm es mit der Thora die Himmels-

[1]) Ähnlich denkt Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, S. 39.
[2]) Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, S. 9 f.
[3]) 2. Aufl. desselben Buches, S. 43 f.
[4]) 11, 12; 13, 24. 31. 33. 47.
[5]) 21, 43.
[6]) Cremer, Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität^{6}, S. 189.

herrschaft;“[1]) „Jakob rief seine Söhne und unterwies sie in Gottes Wegen, und sie nahmen die Himmelsherrschaft auf sich.“[2]) Anderweitig dagegen nimmt das „Königtum des Himmels“ unzweideutig messianisch-eschatologischen Charakter an; so wenn es heißt: „Gekommen ist die Zeit Israels, daß es erlöst werde; gekommen ist die Zeit des Reiches der Kuthäer (Samariter, hier überhaupt Götzendiener), daß es vertilgt werde; gekommen ist die Zeit der Himmelsherrschaft, daß sie geoffenbart werde,“[3]) und im Targum Jonathans zu Micha 4, 7 (anstatt des Grundtextes: „Und Jahve wird König über sie sein auf dem Berge Zion“): „Und geoffenbart wird ihnen werden das Königtum des Himmels auf dem Berge Zion.“[4]) Hier ist die Mal^{e}kût Schamajim ein Reich, welches erst in der messianischen Zukunft ins Leben tritt. In diesem Sinn ohne Zweifel redete man im Volke zur Zeit Jesu vom „Himmelreich“. Die Vorsichtigern mochten den verhüllenden Ausdruck „die kommende Weltzeit“, Olâm Habbâ vorziehen und die „Himmelsherrschaft“ auf das Halten des Gesetzes beziehen; aber nicht aus ihren Kreisen, sondern direkt aus dem Volk ist Jesus hervorgegangen. Auch das Wort „Himmelreich“ hat zunächst eschatologische Bedeutung.

Wieso liegt dieselbe aber in dem Ausdruck „Reich der Himmel“? Manche Gelehrte wie Wellhausen, Cremer, H. Holtzmann fassen das „Himmelreich“ als das vom Himmel kommende auf im Gegensatz zu den Weltreichen, welche ihrer Herkunft und ihrem Verlauf nach irdisch sind. Im Buch Daniel[5]) ist von der ewigen Mal^{e}kût die Rede, welche der Gott des Himmels aufrichten, und welche dann auf kein andres Volk übergehen werde, und nachher sieht Daniel einen kommen mit den Wolken des Himmels wie einen Menschensohn;[6]) ihm wird von Gott die Mal^{e}kût gegeben; alle Völker dienen ihm, und sein Königtum wird nie mehr aufgehoben. Diese beiden Stellen betonen, daß das erwartete Reich nicht aus der Menschheit heraus sich entwickle gleich den Weltreichen, welche Daniel als Bestien aus dem Meer aufsteigen sieht, daß es vielmehr durch ein Eingreifen Gottes vom Himmel her, wo Gott jetzt schon regiert, auf der Erde geoffenbart werden müsse.[7]) So könnte auch „Reich der Himmel“ als Genetiv der Beschaffenheit vermöge der Herkunft gemeint sein: das Reich ist himmlischer Art und kommt vom Himmel; nicht durch das Hervorgehen eines rettenden Davididen aus Israel ist dem

[1]) Weber, Lehren des Talmud, S. 260. — [2]) Wettstein, Nov. Test. I, 256.
[3]) Cremer a. a. O. S. 190. — [4]) Wettstein a. a. O. — [5]) 2, 44.
[6]) 7, 13 f. — [7]) Vgl. die zweite und dritte Bitte des Unservaters.

Volke zu helfen, sondern nur durch eine übernatürliche Rettungstat Gottes vom Himmel, deren Organ allerdings der Messias sein wird. Allein die Nachweise Schürers[1]) und Dalmans[2]) führen auf eine andere Erklärung, daß nämlich „Himmel" auch hier lediglich als eine populäre Umschreibung des Gottesnamens zu verstehen ist, welchen man sich scheute auszusprechen. Wie man anderweitig „der Herr", „die Höhe", „der Name", „der Ort", „die Kraft" anstatt Gott sagte, so heißt es im Buch Daniel: „Sobald du erkennst, daß der Himmel mächtig ist,"[3]) im ersten Makkabäerbuch: „Lasset uns zum Himmel rufen, ob er sich unser erbarmen wolle,"[4]) und im Gleichnis vom verlornen Sohn: „Ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir."[5]) Die rabbinische Literatur kennt Ausdrücke wie diese: „Den Himmel um Verzeihung bitten", „den Himmel lieben und ihn fürchten", „dem Himmel danken", „den Namen des Himmels heiligen", „durch die Hände des Himmels", „der Himmel tut Wunder" u. a. An diesen Sprachgebrauch seines Volkes hat Jesus sich angeschlossen, wie er anderweitig sagt, er werde zur Rechten „der Kraft" sitzen.[6]) Er hat den Ausdruck „Himmelreich" übernommen, weil er den Gedanken an eine bloß irdische, menschliche Errungenschaft ausschloß. Aber ebensowenig bedeutete er ihm eine rein überweltliche „Seligkeit", sondern vielmehr eine Gabe Gottes vom Himmel zur Verwirklichung seines Heilswillens auf Erden.

Die Wirksamkeit Jesu ist ganz umgeben von der gespannten Erwartung dieses messianischen Gottesreiches, wie die Zeitgenossen sich dasselbe dachten. „Selig ist, der das Brot essen wird im Reiche Gottes!" ruft ein Tischgast, als Jesus von der Auferstehung der Gerechten redet.[7]) „Wann kommt das Reich Gottes?" fragen ihn die Pharisäer und wollen ihm damit eine verfängliche Frage stellen.[8]) Beim Hinaufziehen nach Jerusalem glaubt die Menge das Reich Gottes alsbald anbrechen zu sehen.[9]) Beim Einzug in Jerusalem begrüßt sie mit dem, welcher kommt im Namen des Herrn, auch das kommende Reich des Vaters David.[10]) Die Gegner verklagen Jesus als Prätendenten dieses Reiches,[11]) und nach der Auferstehung noch fragen ihn die Jünger, ob er jetzt das Reich für Israel herstellen wolle?[12]) Jesus mußte wissen, daß, wenn er vom Reich Gottes oder Himmelreich redete, seine Zuhörer zunächst ihre Reichserwartung in

[1]) Jahrbücher für prot. Theol. 1876, S. 166 f.
[2]) Die Worte Jesu I, 178 f. — [3]) 4, 23. — [4]) 4, 10. — [5]) Luk. 15, 21.
[6]) Mark. 14, 62. — [7]) Luk. 14, 15. — [8]) Luk. 17, 20. — [9]) Luk. 19, 11.
[10]) Mark. 11, 10. — [11]) Luk. 23, 2. — [12]) Apg. 1, 6; vgl. Luk. 24. 21.

das Wort hineinlegen würden. Wie hat er sich zu derselben gestellt?

Nach manchen Stellen sollte man denken: durchaus bejahend. Schon der Zusammenhang Jesu mit Johannes dem Täufer scheint darauf zu führen. Johannes predigte das Herannahen des Messias, welcher Gericht halten, die unfruchtbaren Bäume abhauen, die Spreu verbrennen werde, damit unter einem gereinigten Israel die Herrlichkeit Gottes offenbar werden könne. Er sprach von der Feuertaufe des Gerichts, welche der Messias in der Kraft des Geistes Gottes vollziehen werde; wer ihr entrinnen wolle, der solle durch Übernahme der Wassertaufe seinen Entschluß kundtun, andern Sinnes zu werden; dann könne er durch Vergebung seiner Sünden vor dem Zorne Gottes bewahrt werden. In dreifacher Hinsicht war dies ein Neues gegenüber den Forderungen der Pharisäer: statt aller Opfer und Almosen verlangte Johannes die einmalige Bußtaufe; er kündigte Gottes Gericht nicht über die Heiden, sondern über Israel an; seine sittlichen Forderungen lauteten schlicht und persönlich,[1]) nicht schablonenhaft kultisch. Aber durchaus eschatologisch war doch der Gesichtskreis des Täufers, mag er den Ausdruck „Himmelreich" gebraucht haben[2]) oder nicht. Furcht vor dem kommenden Richter war die Stimmung, die er weckte, und den Hergang der künftigen Ereignisse dachte er sich wesentlich gleich wie die jüdischen Apokalyptiker jener Zeit; er wäre sonst nicht an dem nachherigen schlichteren Wirken Jesu irre geworden.[3])

An die Wirksamkeit des Täufers hat Jesus nun aber ausdrücklich angeknüpft und kein Bedenken getragen, in seine Worte vom Reich sehr konkrete und nationale Züge einfließen zu lassen. Er verheißt den Sanftmütigen, daß sie „das Land ererben" werden.[4]) Er nennt seine Volksgenossen „die Kinder des Reichs",[5]) welchen dasselbe somit als Erbe zugedacht ist. Die, welche alles verlassen um seinetwillen, werden Eltern, Geschwister, Kinder, Äcker, Häuser vielfältig wieder erhalten und dazu das ewige Leben, welches ihnen den ungestörten Besitz aller dieser Güter gewährleistet.[6]) Sie sollen die himmlischen Schätze empfangen, welche mit dem Reiche vom Himmel kommen.[7]) Die Jünger werden auf Thronen sitzen und die Stämme Israels richten.[8]) Die Bösen werden in das Gehinnom geworfen werden, den Ort bei Jerusalem, welcher im Alten Testament

[1]) Luk. 3, 11 f. — [2]) Dies bezeugt nur Matth. 3, 2. — [3]) Matth, 11, 3.
[4]) Matth. 5, 5. — [5]) Matth. 8, 12. — [6]) Matth. 19, 29.
[7]) Matth. 6, 20. — [8]) Matth. 19, 28.

als Strafort bezeichnet ist.[1]) Die Gerechten dagegen werden zu Tische sitzen mit den Vätern Israels[2]) und werden vom Gewächs des Weinstocks trinken;[3]) sie werden sonnenhell leuchten im Reiche ihres Vaters.[4]) In alledem scheint sich durchaus die Reichserwartung der Zeitgenossen abzuspiegeln: ein Zustand Israels in vollkommener Glückseligkeit unter der Herrschaft des Messias, mit überirdischen Gütern gesegnet, aber auf dem Boden des Heiligen Landes sich auswirkend.

Allein nicht wenige Momente müssen uns dennoch davon abhalten, auf diese Äußerungen entscheidendes Gewicht zu legen. Vor allem: Jesus hat nirgends eine politische Umwälzung in Aussicht gestellt, noch sich zu einer solchen fortreißen lassen. Der Gedanke daran ist ihm zwar nahegetreten; in der Versuchungsgeschichte ermuntert ihn der Teufel, sich die Herrschaft über die Weltreiche, also gerade das, was die Juden von ihrem Messias erwarteten, durch einen Fußfall vor ihm zu sichern, d. h. sich grundsätzlich zum Gebrauch unsittlicher Mittel behufs Gewinnung der Macht zu entschließen. Ein solches Mittel wäre Verschwörung und Blutvergießen für Jesus gewesen; darum weist er den Satan von sich als einen, der ihn von Gott abwendig machen wolle.[5]) Als ihn nach der wunderbaren Speisung die begeisterte Menge zum König ausrufen wollte, entfloh er auf die einsame Berghöhe; er wollte nicht ein Reich von dieser Welt aus den Händen eines Volkshaufens empfangen.[6]) Das Reich Gottes war ihm nicht eine menschliche Machenschaft, sondern Gottes Gabe,[7]) welche erbeten sein will.[8])

Es ist eine der sichersten Beobachtungen, daß bei Jesus nirgends der Gegensatz zum Römerreich eine Rolle spielt. Auf die an Judas den Galiläer erinnernde Frage der Pharisäer, ob es recht sei, dem Kaiser Steuern zu zahlen, antwortete Jesus, indem er auf des Kaisers Bild und Namen verwies und hinzufügte: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!“[9]) Er erklärte es damit für nebensächlich, wer die politische Herrschaft im Lande innehabe. Wie Israel jahrhundertelang unter Persern und Griechen gelebt habe, so könne es auch unter den Römern dem leben, worauf seine Existenz als Volk beruhe: daß Gott das Seine erhalte, nämlich den Gehorsam gegen seine religiösen und sittlichen

[1]) Matth. 5, 29; vgl. Jes. 66, 24. — [2]) Matth. 8, 11; Luk. 22, 30.
[3]) Mark. 14, 25. — [4]) Matth. 13, 43. — [5]) Matth. 4, 8 f.
[6]) Joh. 6, 15; 18, 36. — [7]) Luk. 12, 32; Matth. 25, 34.
[8]) Matth. 6, 10. — [9]) Mark. 12, 17.

Forderungen. Nicht daß Israel zu der ersehnten Machtstellung in dieser Welt komme, war für Jesus wesentlich, sondern daß Gott die Königsstellung in den Herzen seines Volkes erhalte, auf welche er ein Recht habe.

Der Kampf des Lebens Jesu galt vielmehr dem Reich des Satans,[1]) dessen Vorhandensein sich ihm in den geistigen und leiblichen Verderbnissen der Menschenwelt offenbarte. Jesus ist sich bewußt, gleich zu Beginn seiner Wirksamkeit einen entscheidenden Sieg über den Teufel errungen zu haben, durch welchen derselbe wie ein Blitz vom Himmel gestürzt sei.[2]) Nun dürfe er die Menschen nicht mehr vor Gott anklagen,[3]) sondern er sei gebunden wie ein plötzlich überfallener Hausbesitzer;[4]) nun raube ihm Jesus noch vollends den Hausrat, indem er die Dämonen aus Besessenen und Kranken austreibe und auch seinen Jüngern Macht gebe, durch ähnliche Taten das Schlangen- und Skorpionengezücht der unsaubern Geister unter ihre Füße zu treten.[5]) Jener grundlegende Sieg ist kein andrer als der über die Versuchung in der Wüste; dieselbe darf nicht mit H. Holtzmann in eine Reihe innerer Vorgänge während der ganzen Arbeitszeit Jesu aufgelöst werden, sondern sie schildert eine zu bestimmter Zeit erfolgte Entscheidung Jesu über das, was er wollte und nicht wollte. Nun wird allerdings der Satan durch seine Niederlagen nur um so mehr zu verzweifelter Gegenwehr angetrieben. Am Ende des Lebens Jesu greift er ihn noch einmal an[6]) und sucht auch die Jünger zum Abfall zu bringen;[7]) bei Judas Ischarioth gelingt es ihm.[8]) Aber Jesus weiß, daß auch dieser letzte Kampf mit der Niederlage des Teufels endigen wird, welche ihn dem Gericht überliefert.[9]) So streitet Jesus nicht mit dem Kaiser in Rom, sondern mit dem „Weltherrscher" der unsichtbaren Welt, und im Unservater heißt es nicht: „Rette uns von den Römern," sondern „Rette uns von dem Bösen," d. h. dem Teufel.[10])

Ferner hat Jesus das Himmelreich, welches er predigte, nicht auf das Volk Israel beschränkt, sondern mit zunehmender Bestimmtheit auch von einer Teilnahme der Heiden am Reich geredet. Wohl war er überzeugt, nur zu den verlornen Schafen aus Israel gesandt zu sein und das Brot der Kinder nicht den Hunden vorwerfen zu

---

[1]) Matth. 12, 26. — [2]) Luk. 10, 18. — [3]) Im Sinne von Hiob 1, 6; 2, 1.
[4]) Matth. 12, 29. — [5]) Luk. 10, 19. — [6]) Joh. 14, 30.
[7]) Luk. 22, 31. 53. — [8]) Luk. 22, 3. — [9]) Joh. 12, 31.
[10]) Matth. 6, 13; die Übersetzung „Erlöse uns von dem Übel" ist eine beklagenswerte Abschwächung.

dürfen.[1]) Er hieß daher auch seine Jünger nicht auf der Heiden Straße, noch in der Samariter Städte gehen.[2]) Allein dies ist nur weise Selbstbeschränkung, welche zur Konzentration der Arbeit dienen sollte. Derselbe Jesus, welcher gelegentlich das Plappern und irdische Trachten der Heiden tadelte,[3]) spricht auffallend freundlich von Naeman und der Witwe zu Sarepta,[4]) von den Niniviten und der Königin von Saba[5]) und stellt diese Heiden seinem Volk als beschämende Beispiele hin. Eigene Erlebnisse wie die mit dem Hauptmann zu Kapernaum und mit dem kananäischen Weibe[6]) veranlaßten ihn, es immer offener auszusprechen, daß im Reiche Gottes auch die Heiden ihren Platz haben, und zwar nicht nur als geduldete Beisassen der Juden, sondern an den Ehrenplätzen anstatt der Juden, falls diese im Unglauben verharren.[7]) Viele vom Morgen und Abend werden herzukommen und mit den Vätern zu Tische sitzen; anstatt der geladenen Gäste, die nicht kommen wollen, werden andere von den Zäunen und Landstraßen hereingeholt werden; auch die Schafe, die nicht aus dieser Hürde sind, wird der gute Hirt herführen, damit eine Herde unter einem Hirten werde.[8]) Der Auferstandene befiehlt schließlich seinen Aposteln: „Gehet hin und machet zu meinen Jüngern alle Völker."[9]) Das ist nicht mehr das nationale Messiasreich, sondern das universale Heil Gottes für die Menschheit.

Jesus steht somit der jüdischen Reichserwartung durchaus selbständig, zum Teil sogar entschieden ablehnend gegenüber. Über den Zustand, welchen das Himmelreich mit sich bringe, äußert er sich im Gegensatz zu den überschwenglichen Schilderungen der Apokalyptiker stets mit ernster Zurückhaltung. Gott wird herrschen; das kann einem Menschen genügen, der es erfahren hat, wer Gott ist; die ganze Fülle von Segen und Glück ist damit gegeben; Gottesherrschaft ohne Hemmnisse ist nichts Geringeres als Leben, und zwar ewiges Leben.[10]) Viel ausführlicher verweilt Jesus dagegen bei der Frage: „Wer kommt ins Himmelreich und erlangt Anteil an demselben?" Damit gibt er dem Reichsgedanken die entscheidende Wendung von

---

[1]) Matth. 15, 26; der Vergleichungspunkt dieses Bildes liegt nicht in dem Gegensatz von Mensch und Tier, sondern in dem zeitlichen von vorher und nachher bei Tische.

[2]) Matth. 10, 5. — [3]) Matth. 6, 7. 32. — [4]) Luk. 4, 25 f.

[5]) Matth. 12, 41 f. — [6]) Matth. 8, 10; 15, 28.

[7]) Matth. 8, 12; Luk. 20, 16.

[8]) Matth. 8, 11; Luk. 14, 23; Joh. 10, 16. — [9]) Matth. 28, 19.

[10]) Matth. 25, 46; Mark. 9, 43; Luk. 18, 30; Joh. 3, 15.

der national-eschatologischen auf die persönlich-aktuelle Seite. Jesus warnt vor der Meinung, daß man scharenweise, als ganzes Volk in das Reich eingehen könne; der Weg ist zu schmal dazu, und wenige finden ihn,[1]) diejenigen nämlich, deren innere Beschaffenheit den Seligpreisungen der Bergpredigt entspricht. Jeder einzelne muß das Reich Gottes zum Gegenstand seines persönlichen Strebens machen, indem er die Hindernisse wegräumt, welche der Herrschaft Gottes bei ihm selber entgegenstehn, und die Bedingungen erfüllt, an welche das Kommen des Reiches geknüpft ist, sofern es dem einzelnen zum Heil kommen soll. Wie Johannes der Täufer betont Jesus, daß alle, auch die feinste und verborgenste Sünde in Israel bei der Aufrichtung des Reiches Gottes nur das Gericht zu erwarten hat. Schon Amos hatte gerufen: „Wehe denen, welche den Tag Jahves herbeiwünschen! Was soll euch doch der Tag Jahves? Er ist ja Finsternis und nicht Licht!“[2]) So weist auch Jesus warnend darauf hin, daß der Tag des Gerichts für viele, die es nicht meinen, ein Tag der Verurteilung sein und ihnen ein furchtbares Schicksal bringen werde.[3]) Darum liegt alles daran, daß man an jenem Tag als ein Gerechter erfunden werde, welchen der Richter freisprechen kann. Die Grundbedingung für die Teilnahme am Reiche Gottes ist die Gerechtigkeit; nach ihr muß trachten, wer nach dem Reiche verlangt,[4]) und sie besteht darin, daß man den Willen Gottes tut.[5]) Nicht glühendes Verlangen nach zukünftigen Gütern, nicht stille Resignation und Innerlichkeit führen das Reich herbei und in dasselbe hinein, sondern gottgemäßes Leben in dieser Welt, ein Leben, welches Gott recht ist.

Nun konnten aber die Zuhörer Jesu ihm antworten: gerecht sind wir ja; wir kennen den Willen Gottes, da wir im Gesetz unterrichtet sind,[6]) und wir halten dasselbe so genau, als wir nur können. Darum sind wir nicht Sünder wie die Heiden,[7]) sondern Gerechte,[8]) welche das Himmelreich als verdienten Lohn beanspruchen dürfen; wir haben einen Schatz von Sechût (Verdienst) vor Gott.[9]) Auf diesen Einwand antwortet Jesus nicht, wie man erwarten sollte, mit einer Polemik gegen den Lohnbegriff als solchen, so wenig ansprechend ihm derselbe in der pharisäischen Frömmigkeit entgegentrat.

---

[1]) Matth. 7, 14. — [2]) Amos 5, 18.
[3]) Matth. 7, 1; 11, 22; 12, 41; 10, 28. — [4]) Matth. 6, 33.
[5]) Matth. 7, 21; Mark. 3, 35. — [6]) Röm. 2, 18. — [7]) Gal. 2, 15.
[8]) Mark. 2, 17; Luk. 15, 7.
[9]) Weber, Lehren des Talmud, S. 269.

Ganz unbefangen redet Jesus öfter vom Lohn im Himmelreich[1]) und von der Vergeltung nach den Werken.[2]) Nur gelegentlich, wie in den Gleichnissen vom arbeitenden Knecht und von den Arbeitern im Weinberg[3]) hat er dem Lohnbegriff eine Wendung gegeben, bei welcher der Lohn als sittliches Motiv in Wegfall kommt, weil schon das Gnade und Gabe von oben ist, überhaupt im Dienste Gottes arbeiten zu dürfen. Dabei kann die quantitative Leistung so wenig wie ein nach Verdiensten abgestufter Lohn mehr in Betracht kommen; wer sich zur Arbeit für Gottes Reich berufen läßt, der wird in der einstigen Vollendung desselben seinen schönsten Lohn finden; so trägt die Arbeit ihren Lohn in sich selber. In andrer Weise, von der Wurzel aus geht Jesus gegen die Gesetzesgerechtigkeit seiner Zuhörer vor: „Wenn eure Gerechtigkeit nicht größer ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen!"[4]) Die Gerechtigkeit der Pharisäer bestand im Halten der mehreren Hundert einzelner Gebote (Mizwôt) der Thora. Was in dem heiligen Buch einmal geschrieben stand, das sollte als Anweisung zum Leben nun auch vollzogen werden, und gerade im Erfüllen des an sich Unwichtigsten, in der Anwendung jedes Gebotes auf zahllose Einzelfälle sollte die Treue der Israeliten sich zeigen. Dabei traten aber die Zeremonialgebote in den Vordergrund, bei welchen bestimmte äußere Handlungen in Frage kommen, und in den Hintergrund traten die großen göttlichen Grundsätze, welche das ganze Leben nach außen und innen tragen sollen. Man lernte Minze, Anis und Kümmel verzehnten und ließ das Wichtigere dahinten, das (gerechte) Gericht, die Barmherzigkeit und die Treue.[5]) Ganz anders Jesus. Er trat nicht mit einem Buch voller Gebote vor seine Zuhörer, sondern wies sie direkt auf Gott hin: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!"[6]) Er sprach von Gott als dem Vater und meinte damit nicht nur sein Verhältnis zum ganzen Volke, für welches schon das Alte Testament den Vaternamen gebraucht hatte;[7]) auch nicht sein Verhältnis zu einzelnen Auserwählten, die Gott als Vater anreden dürfen, sofern sie zu Israel gehören und dasselbe

[1]) Matth. 5, 12. 46; 6, 5; 10, 41. — [2]) Matth. 16, 27.
[3]) Luk. 17, 7 f.; Matth. 20, 1 f. — [4]) Matth. 5, 20.
[5]) Matth. 23, 23.
[6]) Matth. 5, 48.
[7]) Deut. 32, 6; Jer. 3, 4. 19; 31, 9; Jes. 63, 16; 64, 7; Ps. 68, 6; vgl. Tob. 13, 4; Sap. 14, 3; 3. Makk. 5, 7; 6, 3. 8; hier bedeutet Vater einfach den Urheber der nationalen Existenz.

vertreten.[1]) Der Name „Vater im Himmel" drückt vielmehr aus, was Gott jedem Menschen persönlich sein will, so gewiß als jeder einen Vater auf Erden hat: nicht bloß der Schöpfer und Herr, von dem es heißt: „Gott ist im Himmel, und du bist auf der Erde;"[2]) nein, der Urquell unsers Lebens, der mit uns lebt und uns leitet als unser Vater, den wir kennen wie das Kind seinen Vater, und dem wir lauter Gutes zutrauen dürfen. Als Gottes Kinder, ihm verwandt und ihm wert, stehen wir in dieser Welt; nun soll aber auch unsere Geistesart der seinigen gleichen; unsere Gerechtigkeit soll wie die seinige aus dem innersten Grund des Wesens hervorgehen und die ganze Gesinnung erfüllen; dann ist dafür gesorgt, daß die guten Werke[3]) nicht ausbleiben. Da ist kein Raum für zufällige, statutarische Vorschriften; bei dem Kinde Gottes erwächst alles Tun aus dem einen Bewußtsein: „Ich bin Gottes, und was er will, das will auch ich." So erbaut sich die Gerechtigkeit des Himmelreichs ganz auf dem religiösen Grunde der Gotteskindschaft. Ihr eigentlichstes Wesen ist die Liebe zu Gott und dem Nächsten,[4]) welche jede andere Liebe ausschließt, vor allem die Selbstliebe und Selbstgefälligkeit. Als Liebe zu Gott äußert sie sich durch Herzensreinheit gegenüber der sündigen Lust[5]) und durch sorgenfreies Vertrauen auf Gott gegenüber der irdischen Not.[6]) Als Liebe zum Nächsten erweist sie sich einerseits durch Sanftmut und geduldiges Ertragen des Unrechts,[7]) durch Feindesliebe und Versöhnlichkeit,[8]) andrerseits durch demütige Dienstbereitschaft, helfende Barmherzigkeit und friedenstiftende Menschenfreundlichkeit.[9]) So streng der Jünger es mit sich selber und mit dem Willen Gottes nimmt, so mild ist er gegen seine Mitmenschen; er versetzt sich an ihre Stelle[10]) und sucht sie zu begreifen, anstatt sie zu richten,[11]) weil er weiß, daß ohne dieses milde Verständnis keinem Menschen geholfen werden kann. So gehört das Himmelreich denen, welche in ihrer Liebesgesinnung Gottes Art widerspiegeln und darum vor ihm gerecht erfunden werden können.

---

[1]) Ps. 89, 27; Sir. 23, 1. 4; 51, 10; Sap. 2, 16; vgl. die rabbinischen Aussagen bei Dalman a. a. O. S. 153 f.

[2]) Kohel. 5, 1. — [3]) Matth. 5, 16. — [4]) Mark. 12, 30 f.

[5]) Matth. 5, 8. 28. — [6]) Matth. 6, 25 f.

[7]) Matth. 5, 5; 5, 10. 39.

[8]) Matth. 5, 24. 44; 6, 14; 18, 35.

[9]) Mark. 10, 43; Matth. 5, 7. 42; Matth. 5, 9.

[10]) Matth. 7, 12. — [11]) Matth. 7, 1.

Je klarer jedoch diese Aufgabe von Jesus gestellt wird, desto schärfer wird das Hindernis ins Auge gefaßt, welches der Verwirklichung der Gerechtigkeit entgegensteht, die Sünde. Der Mensch, wie er empirisch ist, lebt nicht als Gotteskind, sondern er ist böse[1]) und geistig tot.[2]) In seinem Herzen wohnt die Sünde und vergiftet von hier aus sein Wort und seinen Wandel,[3]) und zwar nicht nur bei Einzelnen, sondern bei ganzen Generationen.[4]) Von der Unwissenheitssünde, welche vergeben werden kann,[5]) reift sie aus bis zu der unvergebbaren Sünde der Lästerung gegen das tief empfundene Göttliche.[6]) Weil es aber mit dem Menschen so steht, so ist die Gotteskindschaft und Gerechtigkeit nur durch Sinnesumkehr (*μετάνοια*) zu erlangen;[7]) es muß durch Wiedergeburt ein ganz neues Leben im Menschen beginnen,[8]) durch welches er ein guter Baum mit guten Früchten wird.[9]) Diese Umwandlung ist so notwendig, daß jede irdische Beziehung, sie mag an sich noch so berechtigt sein, drangegeben werden muß, sofern sie den Menschen an seiner Erneuerung hindern will. Sei es der Reichtum oder die Familie oder das eigne Leben, — kein Opfer darf zu groß erscheinen für die Gerechtigkeit des Himmelreichs; eins ist not, und wer dieses erwerben will, muß alles andre dafür hingeben.[10]) Wer hat die innere Kraft dazu? Niemand; wie sollte auch der Dornbusch Trauben hervorbringen? Aber Jesus bleibt nicht stehen vor dieser niederschlagenden Wahrheit, sondern er preist gerade die selig, welche arm sind am Geiste, indem sie selber ihren Mangel an innerer Kraft spüren, — trauernd nicht über äußere Unfälle des Lebens, sondern über ihr Unvermögen zum Guten, — hungernd und dürstend nach der Gerechtigkeit, die ihnen fehlt. Sie gerade sollen satt werden, sollen Trost finden und das Himmelreich erlangen; denn sie sind in der innern Disposition, welche allein zum Empfang des Reiches befähigt. Tiefe, schmerzliche Unzufriedenheit nicht mit der Welt, nicht mit den Menschen, nicht mit den Zuständen, sondern mit sich selber; sehnliches, aufrichtiges Verlangen, selber andre Menschen zu werden; dazu das Bewußtsein, dies nicht selber schaffen zu können, aber auch die Willigkeit, sich dazu helfen zu lassen: das ist das Wesen der Unmündigen (*νήπιοι*), welchen

---

[1]) Matth. 7, 11. — [2]) Luk. 9, 60.
[3]) Matth. 15, 19. — [4]) Matth. 12, 45.
[5]) Luk. 23, 34. — [6]) Matth. 12, 32.
[7]) Matth. 4, 17; Luk. 13, 3; 15, 7.
[8]) Joh. 3, 3. — [9]) Matth. 12, 33.
[10]) Luk. 10, 42; Matth. 13, 44 f.

Jesus das Himmelreich zuspricht,[1]) und für deren Berufung zum Reich er dem Vater mit innerem Aufjauchzen dankt.[2]) Sie verhehlen sich nicht, wie viel ihnen mangelt; aber sie denken hoch von der Macht Gottes und stellen sich ihm zur Verfügung zur Erneuerung ihres eignen Lebens und dann des Gesamtlebens durch ihr Handeln im Sinne Gottes. Die schwer Beladenen will Jesus erquicken.[3])

Das entscheidende Moment aber, welches die Sinnesumkehr herbeiführt, ist der persönliche Eindruck von Jesus und der Glaube an ihn. Jesus heißt die Jünger ihm nachfolgen;[4]) er ruft die Mühseligen zu sich und verheißt ihnen Ruhe für ihre Seelen, wenn sie sein Joch auf sich nehmen und sein Beispiel befolgen;[5]) er verspricht, keinen wegstoßen zu wollen, der zu ihm komme.[6]) Aus den Hungernden und Traurigen werden Gesättigte und Getröstete dadurch, daß sie zu Jesus kommen, von ihm Vergebung der Sünden empfangen[7]) und im Umgang mit ihm die Kraft zur Sinnesumkehr finden.[8]) Wenn es gelegentlich[9]) heißt: „Tut Buße (μετανοεῖτε) und glaubet an das Evangelium", so ist damit nicht eine streng zeitlich verlaufende Reihenfolge gemeint, sondern wie der Glaube an das Evangelium nur entstehen kann, wo das Gewissen erwacht ist, so bringt erst der Glaube die wirkliche Sinnesumkehr zustande: indem der Mensch der frohen Botschaft vom Reich Glauben schenkt durch vertrauensvolle Nachfolge Christi, gewinnt er Mut und Kraft zur Umkehr und Abkehr vom Bösen. Ganz im Sinne Jesu heißt es bei Johannes: „Ich bin die Tür der Schafe; wer durch mich eingeht, der wird gerettet werden."[10]) Deshalb verlangt Jesus aber auch, daß man sich nicht an ihm stoße, sondern ihn vor den Menschen bekenne und mit ihm sammle für das Reich Gottes.[11]) Nur die Persönlichkeit Jesu, welche den Menschen zu Gott bringt als Kind zum Vater, ist die Garantie dafür, daß der Mensch zur Gerechtigkeit gebracht werden kann.

Aber enthält nicht das Gleichnis vom verlornen Sohn eine Bekehrung ohne derartige Mittelsperson? Was bedarf es eines Heilandes, wenn der Sünder durch Umkehr zu Gott die Vergebung direkt erlangen kann? Aus dieser Erwägung ist Harnacks bedauer-

---

[1]) Mark. 10, 14; „solcher ist das Reich Gottes" geht nicht direkt auf die Kinder, sondern auf die, welche Kindessinn haben (Matth. 18, 3).

[2]) Luk. 10, 21. — [3]) Matth. 11, 28. — [4]) Matth. 4, 19; 8, 22; 9, 9.

[5]) Matth. 11, 28. — [6]) Joh. 6, 37. — [7]) Mark. 2, 5; Luk. 7, 48.

[8]) Luk. 5, 32. — [9]) Mark. 1, 15. — [10]) Joh. 10, 7 f.

[11]) Matth. 11, 6; 10, 32; 12, 30.

lich unrichtiger Satz hervorgegangen: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein.“[1]) Aber die Frage würde sich an jenes Gleichnis sicher nicht mehr anhängen, wenn wir uns einmal überzeugen wollten, daß ein Gleichnis nicht eine allegorische Schilderung geistiger Vorgänge ist, sondern eine Geschichte aus dem Leben, welche eine religiöse Wahrheit veranschaulichen und einprägen soll. Das Gleichnis vom verlornen Sohn ist nicht eine Allegorie der gesamten Heilsordnung; sonst dürfte auch eine Andeutung über das neue Leben des Bekehrten im Gehorsam nicht fehlen. Es illustriert vielmehr zu Handen der Pharisäer, daß die Begnadigung der Zöllner und Sünder sie nicht verdrießen, sondern freuen sollte als der herrlichste Beweis der Vaterliebe Gottes. Die einzelnen Züge des Gleichnisses sind dadurch so unvergleichlich ergreifend und zutreffend geworden, daß Jesus gerade das Verhältnis von Vater und Sohn unter Menschen zur Vergleichung gewählt hat; vom verlornen Schaf und Groschen konnte nicht so ausführlich geredet werden. Wenn wir nun aber fragen: wie kommt der verlorne Sohn in der Fremde zu dem Entschluß heimzukehren? so ist es weder die Not allein, welche ihn dazu treibt, noch die Erinnerung an das Vaterhaus allein, noch der Gedanke, wie gut es die Tagelöhner bei seinem gütigen Vater haben. Alle diese Gedanken könnten ihn ebensogut zurückhalten und dem Hungertod oder dem Selbstmord zuführen, weil sie ihn an seine Schuld erinnern, durch welche er des Vaters Liebe verscherzt hat. Daß er statt dessen das Vertrauen gewinnt, der Vater werde ihn auf sein reuiges Bekenntnis hin wieder annehmen, wenn auch nur als Tagelöhner, das ist ein unerwartet aufblitzender, rettender Gedanke, wie nachher der Empfang des Vaters ein unerwartet inniger ist. So ist auch die Vergebung der Sünden nicht eine selbstverständliche Handlungsweise Gottes gegenüber dem Menschen, sondern ein Wunder der Gnade, für welches Jesus nur sich selber und seine Sünderliebe zum Pfand setzen konnte. Das tat er, als er das Gleichnis erzählte, und noch mehr, als er sein Leben hingab. Wie gewinnt der Sünder den Mut, an eine Begnadigung und Rettung zu glauben? Nicht durch die Lilien des Feldes und die Vögel des Himmels, nicht durch Reflexionen über das Verhältnis des unendlichen zum endlichen Geist und dessen sittliche Konsequenzen, sondern durch das Kreuz Christi, durch welches der Vater selbst den Sohn in das Zentrum des Evangeliums gestellt hat.

[1]) Wesen des Christentums, S. 91.

Wir verstehen nun, weshalb Jesus das Reich Gottes nicht als etwas rein Zukünftiges schildert, sondern es öfter als schon vorhanden hinstellt. Den Pharisäern sagt er: „Wenn ich durch den Geist Gottes die Dämonen austreibe, so ist also das Reich Gottes schon über euch gekommen:“[1]) nicht Kräfte des Beelzebul, wie sie behaupteten, sondern Gottes königliches Walten offenbart sich, wenn Jesus den Elenden hilft. Wiederum antwortet Jesus auf die Frage: „Wann kommt das Reich Gottes?“ „Es kommt nicht mit Beobachtung“ (*μετὰ παρατηρήσεως*), so daß man sein Erscheinen wie das eines Kometen oder einer Mondfinsternis mittelst gewisser Beobachtungen berechnen könnte, wie die jüdischen Apokalyptiker es liebten. „Man wird auch nicht sagen: Siehe hier oder dort ist es; denn sehet, das Reich Gottes ist mitten unter euch.“[2]) Nach dem Grundtext (*ἐντὸς ὑμῶν*) könnte man auch mit Luther übersetzen „inwendig in euch“; aber in den Herzen der Pharisäer, die nicht ins Himmelreich eingingen,[3]) war dasselbe jedenfalls nicht. Daher ist zu übersetzen „in euerm Bereich“,[4]) für euch erreichbar und fühlbar, weil schon vorhanden. Denselben Gedanken drückt das vielumstrittene Wort von den „Gewalttätigen“ (*βιασταί*) aus, welche seit den Tagen des Täufers das Himmelreich vergewaltigen und an sich reißen.[5]) Jesus meint damit nicht seine Gegner, auch nicht das Volk mit seinen messianischen Erwartungen, welche ja viel älter waren als der Täufer, sondern seine Jünger, welche mit einem stürmischen Ruck alles verließen um seinetwillen. Damit wurden sie, obwohl an persönlicher Kraft und Berühmtheit weit unter Johannes stehend, dennoch größer als er, weil sie im Reiche Gottes standen, er dagegen noch dem Alten Bund angehörte.[6]) Von diesen Stellen aus gewinnen dann auch andre[7]) eine unzweifelhafte Beziehung auf das schon vorhandene Reich Gottes, aber nicht so, als wenn Jesus dabei an das Häuflein seiner Jünger als den ersten Ansatz des Gottesreichs denken würde; der kleinen Herde wird das Reich gegeben, sie ist es nicht selber.[8]) Nicht die Gesamtheit der Untertanen konstituiert die Malᵉkût, sondern das Vorhandensein des Königs. Das Reich Gottes ist da,

---

[1]) Matth. 12, 28; in dem Ausdruck „schon über euch gekommen“ (*ἔφθασεν*) liegt ein schnelleres Kommen, als man erwartet hatte.

[2]) Luk. 17, 21. — [3]) Matth. 23, 13.

[4]) Nach Stellen wie Xenoph. Anab. I, 10, 3; Hellen. II, 3, 19.

[5]) Matth. 11, 12. — [6]) Matth. 11, 11.

[7]) Matth. 18, 4; 21, 31; 23, 13; Mark. 12, 34.

[8]) Luk. 12, 32.

weil der vorhanden ist, welcher durch sein Walten in der Kraft Gottes in Israel Gottes Heil und Gerechtigkeit aufrichtet.

Von diesem grundlegenden Anfang aus reift das Himmelreich in unaufhaltsamer Entwicklung seiner Vollendung entgegen. Es tritt nicht plötzlich wie ein deus ex machina in die Menschheit herein; denn es ist an die Gerechtigkeit geknüpft, welche sich nicht durch Gebote improvisieren läßt; darum muß es in die Geschichte der Menschheit eingehen. Diesen tiefsinnigen Gedanken hat Jesus namentlich in den Gleichnissen ausgeführt, welche uns Matth. 13 erhalten sind, und zwar nennt er ihn selber „das Geheimnis des Reiches Gottes".[1]) Matthäus hat alle diese Gleichnisse mit derselben Einleitungsformel „Das Himmelreich ist gleich" ꝛc. versehen; aber ohne Zweifel ist bei manchem der reflektierende Eingang ursprünglicher: „Wem ist das Reich Gottes gleich, und womit soll ich es vergleichen?"[2]) oder „Wie wollen wir das Reich Gottes vergleichen, und unter welches Gleichnis wollen wir es bringen?"[3]) Diese Frage verrät die suchende Bemühung Jesu, durch ein treffendes Gleichnis den Hörern einen Gedanken verständlich zu machen, der eigentlich ihrem national-eschatologischen Ideenkreis ferne lag: eben das Geheimnis der Geschichte des Reiches Gottes. Aus demselben Gefühl, etwas Fremdartiges vorzubringen, ist die merkwürdige Äußerung über den Zweck der Gleichnisse hervorgegangen, welche bei allen drei Synoptikern zwischen dem Gleichnis vom Säemann und der Deutung desselben steht und wie diese Stücke schon der Redenquelle angehört haben wird.[4]) Man wird ihr nicht gerecht, wenn man sie mit Jülicher[5]) für einen Zusatz des Markus erklärt, welcher damit den geringen Erfolg der Reden Jesu bei seinem Volk auf eine Absicht Jesu habe zurückführen wollen; warum mußte das gerade bei den Gleichnissen geschehen, welche derselbe Markus nachher[6]) als dem Verständnis des Volkes angepaßt bezeichnet? Seltsam ist der Gedanke freilich: der Menge werde alles in Gleichnissen mitgeteilt, damit sie sehend sehen und doch nicht gewahr werden, hörend hören und doch nicht verstehen, damit sie nicht etwa sich bekehren, und ihnen vergeben werde. Schon Lukas hat diese Äußerung durch Abkürzung gemildert, Matthäus noch einschneidender durch Umsetzung des Zwecks in den Grund, indem er „weil" statt „damit" setzt.

---

[1]) Mark. 4, 11. — [2]) Luk. 13, 18. 20. — [3]) Mark. 4, 30.
[4]) Mark. 4, 11 f.; Matth. 13, 11 f.; Luk. 8, 10.
[5]) Die Gleichnisreden Jesu[2] I, 118 f. — [6]) 4, 33.

Allein auch der schärfere Wortlaut des Markus erklärt sich aus Jesaja,[1]) wo Gott den Propheten predigen heißt: „Höret immerfort, doch ohne zu verstehen! Sehet immerfort, doch ohne zu erkennen!" und ihm weiter befiehlt: „Verstocke das Herz dieses Volkes und verhärte seine Ohren und blende seine Augen, daß es mit seinen Augen nicht sehe, und mit seinen Ohren nicht höre, und sein Herz nicht einsichtig werde und sich bekehre und Heilung erfahre!" Der Prophet wird damit gewarnt, den zu erwartenden Erfolg seiner Predigt nicht zu überschätzen; bei vielen werde er ein so negativer sein, als wenn er ihnen geradezu Nichtsehen und Nichthören predigen, ja ihnen selber die Augen und Ohren zuschließen würde. Sie werden durch seine Predigt noch verstockter werden, als sie schon sind, indem sie auch seinem Zeugnis gegenüber im Ungehorsam verharren und dadurch noch weiter von Gott abkommen. Dies ist so gewiß vorauszusehen, daß es mit schmerzlicher Ironie in den göttlichen Auftrag hereingenommen wird. Jesus hat sich dieses Paradoxon angeeignet, wie er auch sonst die ironische Redeweise nicht selten anwendet.[2]) Auf den Gesichtern der Zuhörer hat er eine solche Unempfänglichkeit für das Geheimnis des Gottesreichs im Unterschied von ihren Reichserwartungen gelesen, daß er schmerzlich bewegt ausruft: Sie haben so wenig Eindruck davon, als wenn ich die anschauliche Gleichnisform zur Verhüllung anstatt zur Enthüllung meiner Gedanken gewählt hätte! Das Gleichnis ist ihnen eine Erzählung geblieben; eine andere Denkweise haben sie nicht daraus gelernt.

Von der Begründung des Reiches Gottes redet Jesus im Gleichnis vom Säemann.[3]) Sie geschieht nicht durch eine blendende Wundertat Gottes, sondern durch die Predigt des Evangeliums, welches als Same in die Herzen fällt. In diesen wirkt es aber nicht mit unwiderstehlicher Notwendigkeit, sondern es findet seine Schranke an der Beschaffenheit des Bodens, an der Oberflächlichkeit, Unbeständigkeit und irdischen Gesinnung der Herzen, welche Gott nicht magisch beiseite schafft. Nur bei einem Teil der Hörer verwirklicht sich seine Heilsabsicht, indem sie das Wort behalten und im Leben üben. Den Fortschritt des Reiches schildert das Gleichnis vom wachsenden Samen:[4]) der Same des Wortes wächst in den Herzen, welche ihn aufgenommen haben, aus eigner Kraft weiter und bringt die Entwicklungsstadien eines neuen Lebens (Gras, Ähre,

[1]) 6, 9 f. — [2]) Matth. 23, 32; 26, 45; Luk. 13, 33; 22, 38.

[3]) Luk. 8, 5 f. gibt den besten Text desselben, nicht Markus.

[4]) Mark. 4, 26 f., nicht ursprünglich identisch mit dem Gleichnis vom Unkraut.

Weizen) zur Entfaltung, ohne daß Gott durch außerordentliche Nachhilfe, z. B. durch gottgesandte politische Ereignisse das Wachstum beschleunigt. Erst wenn die Frucht ausgereift ist, folgt die Ernte als Abschluß. Die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig[1]) malen denselben allmählichen Prozeß, wie er sich in der Menschheit vollzieht: das Reich Gottes ist jetzt noch samenhaft klein; aber es reift zum großen Baum aus, in dessen Zweigen die Vögel ihre Nester bauen. Es ist ein Sauerteig, der eine große Masse Mehl zu durchsäuern hat, schließlich aber demselben wirklich seinen Geschmack mitteilt. Also extensives und intensives Voranschreiten, das aber mit Sicherheit einer allumfassenden Vollendung entgegenführt. Wodurch aber dieses Wachstum geschieht, das zeigen die etwas späteren Gleichnisse von den Arbeitern im Weinberg und von den anvertrauten Talenten:[2]) durch die Arbeit der Jünger Jesu in der Nachfolge ihres Herrn. Zu den am Morgen gedungenen Arbeitern hinzu werden im Lauf des Tages immer mehrere angestellt, den Weinberg umzugraben; am Abend wird der Lohn ausbezahlt. Ein reicher Kaufmann reist ins Ausland, und seine Knechte müssen unterdessen sein Geld verwalten und mehren; bei seiner Rückkehr fordert er Rechenschaft und belohnt die fleißigen Knechte. So ist das Reich Gottes für die, welche ihm angehören, nicht ein Gegenstand des behaglichen Genusses, sondern der emsigen Arbeit; es bildet ihre persönliche religiös-sittliche Lebensaufgabe.

Sie haben dabei nicht bloß den Widerstand der Sünde in Verfolgungen zu erwarten,[3]) sondern auch die unlautere Genossenschaft solcher Menschen, welche dem Evangelium als einer Neuigkeit zufallen, aber nicht durch eine wirkliche Bekehrung zur Gerechtigkeit des Himmelreichs gelangen, sondern nur „Namenchristen" sind. Man hat sich gewundert, daß Jesus auch diese trübe Erfahrung der nachmaligen Gemeinde soll vorausgesehen haben, und hat die bezüglichen Stellen für spätere, katholisierende Stücke erklärt, welche dem ersten Evangelium eigen seien. Allein Jesus, der einen Judas Ischarioth unter seinen Jüngern hatte, wird auch die Beimischung andrer unlauterer Elemente wohl bemerkt haben. Er duldete dieselbe als eine Konsequenz seines verinnerlichten Reichsbegriffs; aber er wies um so ernster auf das Ende hin, welches die Herzen offenbaren werde. Er spricht anderweitig von Leuten, welche ihn „Herr, Herr" nennen und

---

[1]) Matth. 13, 31 f. — [2]) Matth. 20, 1 f.; 25, 14 f.
[3]) Matth. 5, 11; vgl. 13, 21.

in seinem Namen als Propheten und Wundertäter eine Rolle spielen, dabei aber Gesetzlosigkeit treiben, anstatt den Willen Gottes zu tun: er wird sie von sich treiben.[1]) Im Gleichnis erscheint ein Tischgast dreist ohne Hochzeitsgewand an der Tafel eines Königs: er wird hinausgeworfen, und zwar ins Gefängnis.[2]) Denselben Inhalt haben die Gleichnisse vom Netz und vom Unkraut.[3]) In demselben Netz werden gute und faule Fische gefangen, aber nachher wird sortiert; so werden am Ende der Welt die Bösen von den Gerechten geschieden werden. Der Satan hat die „Kinder des Bösen" als weizenähnlichen Lolch unter die echten „Kinder des Reiches" gemengt; sie können und sollen nicht jetzt schon ausgeschieden werden, weil nicht die Jünger zu richten haben; aber zur Erntezeit werden sie der Verdammnis überantwortet als solche, die zwar im Bereich der Königsherrschaft des Menschensohnes gewesen sind,[4]) aber nicht als Kinder derselben, sondern als solche, die andern zur Verführung gereichten, wie der Lolch dem Weizen Nahrung entzieht.

So wächst das Himmelreich in der Welt und arbeitet sich unter Gefahren von außen und innen aus eigner Kraft zur Vollreife durch. Am Schluß dieser Entwicklung steht nun aber eine Vollendung, und zwar wird Jesus selber sie herbeiführen, indem er das Gericht über die Menschen hält[5]) und entscheidet, wer in das vollendete Reich eingeht, und wer in die Pein.[6]) Dann verklärt sich die Gotteskindschaft zum Schauen Gottes, dessen Abglanz die Gerechten an sich tragen werden.[7]) Wer aber zu dieser Herrlichkeit eingehen darf, das wird nach streng ethischen Gesichtspunkten, ohne alle lohnsüchtigen Ausmalungen festgestellt. Ohne Ansehen der Person werden dann Leute getrennt, welche einander nahe standen.[8]) Jeder hat persönlich Rechenschaft zu geben und Vergeltung zu erwarten.[9]) Mancher wird verworfen, weil er zwar nicht bewußt wider Jesus, aber untätig in seinem Dienste gewesen ist; solche sind abgebildet in dem faulen Knecht, welcher sein einziges Talent in die Erde vergraben hat,[10]) aber auch in der Weltgerichtsszene, wo die Leute zur Linken[11]) verurteilt werden, weil sie nichts für die Elenden getan haben, während sie doch Jesus kennen und indirekt zugeben, daß sie ihm hätten Liebe erweisen sollen. Es erfolgt somit ein majestätischer Abschluß in Herrlichkeit; aber er ist geschichtlich vorbereitet, und nicht national,

---

[1]) Matth. 7, 21 f. — [2]) Matth. 22, 11 f. — [3]) Matth. 13, 47 f., 24 f.
[4]) Matth. 13, 41. — [5]) Matth. 7, 22; 19, 28. — [6]) Mark. 9, 47.
[7]) Matth. 5, 8 f.; 13, 43. — [8]) Matth. 24, 40 f. — [9]) Matth. 16, 27.
[10]) Matth. 25, 25. — [11]) Matth. 25, 41 f.

sondern persönlich motiviert; er trifft den Menschen als Menschen, nicht als Juden oder Heiden. Dann erst ist Gottes Königtum zur welterfüllenden Tatsache geworden.

Das Reich Gottes wird auch im übrigen Neuen Testament öfter als Thema der apostolischen Predigt genannt,[1]) und zwar überwiegt die Beziehung auf die Zukunft, welche freilich als eine sehr nahe gedacht wurde. Für die urchristliche Generation, welche sich ohne die sichtbare Gegenwart Jesu in der Welt zurechtfinden mußte, trat naturgemäß die ersehnte Wiedervereinigung mit ihm in den Vordergrund. In diesem Sinne spricht Paulus davon, daß die Lasterhaften das Reich Gottes nicht ererben werden,[2]) während er hineingerettet zu werden hofft.[3]) Er bezeichnet die Trübsale als den Weg zum Reiche Gottes[4]) und spricht von dem künftigen Herrschen der Begnadigten,[5]) an welchem aber Fleisch und Blut keinen Anteil haben.[6]) Dasselbe Hoffnungsgut meint Jakobus mit dem verheißenen Reiche,[7]) der Hebräerbrief mit der „unbeweglichen Königsherrschaft",[8]) und der zweite Petrusbrief mit dem „ewigen Reich";[9]) die Aufrichtung derselben feiern himmlische Chöre in der Apokalypse.[10]) Ebenso eschatologisch denkt die nachapostolische Zeit vom Reiche Gottes. Es ist das kommende Reich,[11]) welches geoffenbart werden soll,[12]) und auf welches wir warten.[13]) Die Glieder der Gemeinde werden in dasselbe gesammelt werden;[14]) aber nur die wahren Christen werden in das Reich eingehen[15]) und in ihm verherrlicht werden.[16]) Ganz einseitig betont erscheint dieser Zukunftscharakter des Reiches, wie auch seine Überweltlichkeit in dem Verhör der Judenchristen Soker und Jakob vor Domitian. Sie werden gefragt, was das Reich Christi sei, und wann es erscheinen werde, und antworten als loyale Untertanen: erst am Ende der Welt, wann der Herr kommen wird.[17]) Aber die Christenheit hat doch nicht vergessen, daß das Reich auch schon ein gegenwärtiges ist, so wahr als Christus mit seinem Geiste königlich in ihrer Mitte waltet. Daran denkt Paulus, wenn er sagt: „Das Reich Gottes steht nicht in Worten, sondern in Kraft,"[18]) oder: „Das Reich Gottes ist Gerechtigkeit und Friede

---

[1]) Apg. 8, 12; 19, 8; 20, 25; 28, 23. — [2]) Gal. 5, 21; 1. Kor. 6, 9 f.
[3]) 2. Tim. 4, 18. — [4]) Apg. 14, 22. — [5]) 1. Kor. 4, 8; Röm. 5, 17.
[6]) 1. Kor. 15, 50. — [7]) 2, 5. — [8]) 12, 28. — [9]) 2. Petr. 1, 11.
[10]) 11, 15; 12, 10. — [11]) 1. Clem. 42, 3; 2. Clem. 5, 5.
[12]) 1. Clem. 50, 3. — [13]) 2. Clem. 12, 1. — [14]) Didach. 9, 4; 10, 5.
[15]) 2. Clem. 9, 6; 11, 7; Hermas Sim. IX, 12 f. — [16]) Barn. 21, 1.
[17]) Hegesipp bei Euseb. Kg. III, 20, 4. — [18]) 1. Kor. 4, 20.

und Freude im heiligen Geist."[1]) Er preist Gott, daß er uns versetzt hat in das Reich des Sohnes seiner Liebe,[2]) und nennt Markus und Jesus Justus seine Mitarbeiter am Reiche Gottes.[3]) Auch der Apokalyptiker sagt, Christus habe uns zu einem Königtum und zu Priestern gemacht,[4]) was auf die Gegenwart gehen muß, wenn schon in einer verwandten Stelle[5]) der Ausblick auf die Zukunft angehängt ist. So zeigt sich auch bei den Aposteln die Eigentümlichkeit des Himmelreichs als eines erst zu erwartenden, das aber doch schon überall da vorhanden ist, wo das Evangelium gepredigt, an Christus geglaubt, und der Wille Gottes getan wird. Wir bemerken aber, daß der Gedanke des Gottesreichs bei den Aposteln weniger im Vordergrunde steht als bei Jesus, ohne Zweifel wegen seiner eigentümlichen Verknüpfung mit der jüdischen Reichserwartung, welche für die Heidenchristen nicht durchsichtig war. An die Stelle des Reichs treten meist Inhaltsbestimmungen wie „Herrlichkeit, Ehre, Unvergänglichkeit",[6]) namentlich aber das „ewige Leben", dieser Lieblingsausdruck der johanneischen Literatur und durch sie des gemeinchristlichen Bewußtseins.

Wer wollte sich verwundern, daß die Reichspredigt Jesu späterhin und bis heute verschieden aufgefaßt worden ist?[7]) Sie enthält in der Tat ein Problem, das sich in die Frage zusammenfassen läßt: Was wollte Jesus eigentlich? und diese Frage geht uns nahe an. Unser Leben hat gerade so viel wirklichen Erfolg und Segen, als wir wollen, was er will, und nicht das ist wohlgetan, was zu seiner Ehre aus eignem Willen getan wird, z. B. durch den Glaubenseifer eines Konrad von Marburg, sondern was den reinen, ursprünglichen Absichten Jesu entspricht. Was wollte Jesus? Reimarus und andre nach ihm haben behauptet: Jesus wollte wirklich „Israel erlösen" im Sinne der jüdischen Reichserwartung; dazu hat er den Einzug in Jerusalem veranstaltet und die Menge gegen die Hohenpriester aufgerufen;[8]) aber mit getäuschten Hoffnungen ist er am Kreuz gestorben; erst die Apostel haben sich dann notgedrungen eine andere, geistigere Auffassung seines „Zweckes" zurechtgemacht. Wäre dem also, dann müßte freilich die Theologie sich auf das ärgerliche

---

[1]) Röm. 14, 17. — [2]) Kol. 1, 13. — [3]) Kol. 4, 11. — [4]) Offb. 1, 6.
[5]) Offb. 5, 10. — [6]) Röm. 2, 7.
[7]) Vgl. J. Weiß, Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie, 1901; Wernle, Die Reichsgotteshoffnung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus, 1903.
[8]) So neuerdings auch W. Heß, Jesus von Nazareth, 1906, S. 86 f.

Wort beschränken: „Wenn Jesus ein Schwärmer war, was kann ich dafür?“ Es wäre dann aber auch die höchst wunderliche Tatsache zu konstatieren, daß Jesus mit dem, was er nicht wirklich gewesen ist, entscheidend auf die Menschheit eingewirkt, und für das, was er nicht gewollt hat, die Huldigung der Jahrhunderte erlangt hätte. Dieser Hergang wird nur denen einleuchten, welche im „Pfaffentrug“ den Schlüssel zu den Geheimnissen der Geschichte sehen. Daher hat der Rationalismus gerade umgekehrt den Gegensatz Jesu zu seinen Zeitgenossen betont und alles Gewicht auf die ethische Seite der Reichspredigt gelegt. Ihm ist Jesus der Prediger der reinen Gottes- und Menschenliebe, welcher als Märtyrer seiner aufgeklärten, echt humanen Religionsgrundsätze dem Unverstand seines Volkes erlegen ist; seine Wunder und Weissagungen sind jüdischer Legendenschmuck, welchen die älteste Gemeinde ihm in guter Meinung als schimmernden Kranz um das Haupt gewunden hat; sie sind der Goldgrund, auf welchen die Ehrfurcht der Jünger sein Bild gemalt hat. Hier scheint das Bild Jesu einer „glücklichen und erfreulichen Entlastung“ unterzogen zu sein; aus dem nationalen Schwärmer ist ein besonnener Weiser geworden, welcher moralische Grundsätze von allgemeiner Anwendbarkeit verkündigt hat und mit Sokrates wetteifern kann. Aber wunderlich ist doch, daß gerade die ersten, unmittelbaren Schüler Jesu den eigentlichen Kern seiner Lehre so gar nicht begriffen haben, daß sie seine sittlichen Vorschriften zwar gedächtnismäßig aufbewahrt, jedoch als Unterbau eine jüdisch geartete Versöhnungslehre und Eschatologie hinzugedichtet haben sollen. Ohne Zweifel muß die religiöse Bedeutung Jesu besser gewürdigt werden, sonst bleibt die Entstehung des Christentums unverständlich. Die Orthodoxie hat dies auf ihre Weise versucht; sie läßt das Kommen des Reiches Gottes fast aufgehen in seinem Kommen zu uns, d. h. in der Bekehrung der einzelnen Seelen durch den Glauben an Jesus. Daher ist in der landläufigen Dogmatik nur gelegentlich vom Reiche Gottes die Rede, und zwar in dem Abschnitt „vom königlichen Amte Christi“, wo geschildert wird, wie der erhöhte Christus das Reich der Macht, der Gnade und der Herrlichkeit regiert; in der Eschatologie dagegen wird nur mit eifrigen Verwahrungen gegen den Chiliasmus von dem Reich gesprochen. Aber der Begriff „Seligkeit“, welcher an dessen Stelle tritt, erhält leicht einen mißlichen Beigeschmack von egoistischem Glücksbedürfnis, und die vielfach beliebte Formel im Unservater „Zu uns komme dein Reich“ enthält eine wesentliche Verkürzung des weiten, großen Gedankens der zweiten Bitte. Das

Heil wird Sache des Einzelnen, anstatt der Menschheit. Dem scheint die katholische Auffassung des Reiches Gottes abzuhelfen; sie stützt sich auf die Reden Jesu, nach welchen das Reich schon vorhanden ist, und findet dasselbe in der Kirche verwirklicht, in der Gemeinschaft derer, welche auf den Namen Jesu getauft sind und unter dem Hirtenstab seines Statthalters in Rom stehen; außerhalb der Kirche kann daher selbstverständlich nach katholischer Lehre niemand selig werden. Diese wahrhaft verhängnisvolle Gleichsetzung von Reich Gottes und Kirche, auf welcher die größten Anmaßungen und Gewalttaten der katholischen Kirche beruhen, hat keinen Grund in der Reichspredigt Jesu; sie bringt das, was Jesus gerade vermeiden wollte, zur Hintertür wieder herein, nämlich die Verwechselung des göttlich Gegebenen und des menschlich Gewordenen, des Gegenwärtigen und des Zukünftigen. Diesen Fehler wollen wiederum viele außerkirchliche Gemeinschaften vermeiden, indem sie gerade im Zukünftigen, in dem herannahenden Reich der Herrlichkeit den Mittelpunkt aller christlichen Wahrheit finden; so die Montanisten der alten Kirche, die Wiedertäufer der Reformationszeit, die Irvingianer und Adventisten der Gegenwart, nebst vielen Gesinnungsgenossen in den Reihen des Pietismus. Allein dabei trübt sich der Blick für das schon vorhandene Walten des Geistes Gottes und für die Aufgaben der Gegenwart, selbst für die höchsten, heiligsten Aufgaben der Mission und Evangelisation, und die Phantasie füllt sich in ungesunder Weise mit jenseitigen Dingen. Jede dieser Gruppen baut eine Seite der Reichspredigt Jesu an, betont sie aber so einseitig, daß eine geradezu unrichtige Gesamtauffassung des Christentums entsteht.

Die neuern theologischen Verhandlungen über das Reich Gottes zeugen von der löblichen Absicht, die Dinge nicht nach dogmatischen Voraussetzungen zurechtzurücken, sondern zu ergründen, welche Vorstellungen Jesus wirklich mit dem Worte „Reich Gottes" verbunden hat; der historische Gesichtspunkt ist zur Geltung gekommen, und damit ist der Weg zu einer Verständigung in manchen Punkten gebahnt. Jedoch bricht sich die Erkenntnis nur langsam Bahn, daß es kein sonderlicher Beweis historischen Sinnes ist, wenn man unbequeme Quellenstücke unter irgend einem Vorwand als nicht authentisch aus dem Wege räumt; ebensowenig, wenn man überall das beliebte Schema von Schale und Kern, Form und Inhalt anwendet und das, woran man aus irgend einem Grunde keinen Geschmack findet, als Schale wegwirft, während der andere vielleicht gerade darin den süßen Kern findet. Diese methodischen Fehler sind schuld,

daß wir von allgemein anerkannten Resultaten noch so weit entfernt sind. Großen Anklang hat A. Ritschls Auffassung gefunden, weil in ihr die Person Jesu und die ethische Seite seiner Reichspredigt als hinlänglich gewürdigt erschienen. Jesus wußte nach Ritschl, daß er selber durch seine Messiastätigkeit die Gottesherrschaft ausübe; aber die Verwirklichung derselben in einem Reiche hing davon ab, daß eine Gemeinde entstehen mußte, welche ihn als den Träger der Gottesherrschaft anerkannte und dadurch zu der sittlichen Aufgabe der Gerechtigkeit befähigt wurde. Dazu mußten aber die Jünger erst im Lauf der Zeit erzogen werden; deshalb stellte Jesus das Gottesreich zunächst als etwas Zukünftiges hin, als den Inbegriff der Güter, welche durch das Handeln im Gehorsam gegen Gott erlangt werden. In diesen Sätzen lag das erlösende Wort für diejenigen, welche ein weniger gefühlvolles als tatkräftiges Christentum, ein besseres Verständnis für die Aufgaben des Diesseits und eine Wegleitung für die soziale Arbeit der Gegenwart wünschten. Aber es konnte doch nicht verborgen bleiben, daß dafür bei Ritschl die religiöse Seite der Reichspredigt Jesu, das innige Verhältnis der Gotteskindschaft nicht zu seinem Rechte kam, und ebensowenig die eschatologische Hoffnung auf die Vollendung des Reiches, während die Gemeinde unverhältnismäßig betont erschien. An diese Mängel Ritschls haben die Forscher der „eschatologischen" Richtung angeknüpft. Johannes Weiß[1]) machte gerade das Zukunftsbild, welches Jesus mit seinen Zeitgenossen geteilt habe, zur Hauptsache in seiner Predigt. Nach ihm ist das Reich Gottes für Jesus eine nahe bevorstehende objektive Manifestation Gottes, eine schlechthin überweltliche Größe, die zu dieser Welt in ausschließendem Gegensatze steht, nicht eine Aufgabe des Menschen, sondern ein gottgeschenkter Zustand auf Erden, an welchem man nicht arbeiten, den man nur empfangen kann. Um das Kommen dieses Reiches hat Jesus die Jünger beten heißen und nur deshalb auf eine messianische Schilderhebung verzichtet, weil er Gott nicht vorgreifen wollte. Seine Erwartung hat sich nicht erfüllt; somit gehört die Predigt vom Reiche Gottes nicht zum Bleibenden im Christentum, und wir haben nicht auf sein Kommen zu warten, sondern wir kommen durch den Tod zu Gott. Das Hindernis, welches die Gleichnisse in Matth. 13 dieser Theorie in den Weg legen, beseitigt J. Weiß durch die Annahme, Jesus habe mit jenen Gleichnissen ursprünglich nicht das Reich Gottes,

[1]) Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Göttingen 1892. 2. Aufl. 1900.

sondern das Evangelium gemeint; mehrere derselben erklärt er für nicht authentisch. W. Bousset[1]) erwiderte: das Wesentliche an der Predigt Jesu muß in dem bestehen, was er im Gegensatz zu der jüdischen Frömmigkeit seiner Zeit vorzubringen hatte, und dies ist das Zeugnis von Gott als dem Vater, welcher seine Kinder bewahrt und versorgt, so daß sie mutig in der Welt arbeiten und einer herrlichen Zukunft gewiß sein dürfen. Mit diesem Zeugnis und seinen Wirkungen ist für Jesus die Gottesherrschaft auf Erden schon angebrochen, welche nun bloß noch in bezug auf ihre Ausdehnung sich verändert. Ebenso gibt P. Wernle[2]) zu, daß Jesus das Reich Gottes in seinen Taten schon gegenwärtig gesehen habe, und bemerkt richtig, daß die eschatologische Haltung eines Spruches nicht immer ein Zeichen hohen Alters und besonderer Ursprünglichkeit sei. Dagegen hat A. Schweitzer[3]) die rein eschatologische Deutung der Worte Jesu in schärfster Form erneuert, die sittlichen Forderungen Jesu nur als „Interimsethik" bis zum Anbruch des Reiches Gottes aufgefaßt und zu beweisen gesucht, Jesus habe das Gottesreich zuerst durch eine Bußbewegung, dann durch seinen Sühntod „herbeizwingen wollen". In diesem Extrem offenbart sich lediglich die Einseitigkeit, welche der ganzen eschatologischen Richtung anhaftet und uns verwehrt, in ihr das lösende Wort zu finden.

Einleuchtend erscheint im Zeitalter der Evolutionslehre die Auskunft, daß in den Gedanken Jesu vom Reiche Gottes eine Entwicklung stattgefunden habe. L. Paul[4]) denkt sich dieselbe so, daß Jesus anfangs ein rein ethisches Ideal vor Augen gehabt habe, dann aber unter dem Eindruck, daß nur ein übernatürliches Eingreifen Gottes seine Sache retten könne, zu dem eschatologischen Reichsbild der Apokalyptiker übergegangen sei; H. Holtzmann dagegen[5]) so, daß Jesus von partikularistischen Anfängen aus durch den Unglauben des Volkes und seiner Führer zu der universalistischen Auffassung des Gottesreichs gedrängt worden sei. Nach der erstern

[1]) Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Göttingen 1892.

[2]) Die Anfänge unserer Religion 1901, S. 37 f. Zu Wernles im übrigen reichlich apokalyptischer Auffassung vom Reiche Gottes vgl. jetzt seinen „Jesus" 1916, S. 205—271.

[3]) Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu 1901; Von Reimarus zu Wrede 1906. 2. neu bearbeitete und vermehrte Auflage dieses Werkes: „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" 1913.

[4]) Die Vorstellungen vom Messias und vom Gottesreich bei den Synoptikern. Bonn 1895.

[5]) Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. Freiburg 1897, I, S. 232 f.

Auffassung hätte Jesus sein Eigenstes und Bestes auffallend rasch mit jüdischen Phantasien vertauscht und das nicht unverdiente Ende eines Schwärmers gefunden, wie schon Renan es ausgemalt hat; nach der letzteren wäre Jesus zu seinen eigentlich welterobernden Gedanken erst durch Lebenserfahrungen gekommen, die er nicht erwartet hatte. Beides steht im Widerspruch zu der imponierenden stillen Größe und Ganzheit seines Lebensbildes, zu der Sammlung und Überlegung vor Gott, aus welcher alle seine Taten sichtlich hervorgehen. Sollte er wirklich die Leute so schlecht gekannt haben, denen er das Reich zu predigen unternahm? Wohl bildet das Verhalten der Zeitgenossen zu Jesus einen bedeutsamen Faktor in der Ausgestaltung seines Lebenswerks. Wenn er ihnen das Reich anbot, so konnten sie es annehmen und von dem Verhängnis gerettet werden, welches vierzig Jahre später über sie hereingebrochen ist; es war kein Schicksal vorhanden, welches sie zum Unglauben nötigte. Sie haben vorgezogen, ihre Reichserwartung gegenüber derjenigen Jesu aufrecht zu halten und ihn als falschen Messias zu kreuzigen, weil er nicht Messias in ihrem Sinn sein wollte. Jesus hat dies immer deutlicher kommen sehen und im Blick darauf seiner Reichspredigt einige Züge einverleibt, welche ihr anfangs gefehlt hatten, nun aber seit dem bedeutsamen Wendepunkt des Gesprächs bei Cäsarea Philippi vereint in die Schilderung eintreten.[1]) An die Stelle der jetzigen Tätigkeit Jesu für das Heil der Menschen tritt sein Tod, herbeigeführt durch die Sünde der Obern des Volkes, von ihm aber umgewandelt in eine Erlösungstat, durch welche das Beste und Tiefgreifendste seines Lebens, seine Macht gegenüber der Sünde, der Menschheit erhalten bleiben und sie befreiend durchdringen soll. An die Stelle seines irdischen Lebens tritt ein Leben aus dem Tod heraus, zu welchem ihn Gott erhöhen wird; in dieser Lebensherrlichkeit wird er wiederkommen und das Gericht halten. An die Stelle des Volkes Israel, sofern es im Unglauben verharren will, tritt eine neue Gemeinde Gottes, die Gesamtheit derer, bei welchen durch den Glauben an Jesus die Gottesherrschaft sich verwirklicht hat. Diese drei Ankündigungen erhalten Gottes Antwort auf den Widerspruch Israels gegen Jesus; sie zeigen uns die Reichsgottesidee in ihrer notwendigen Ausgestaltung durch den Lebensgang Jesu. Aber es verhält sich nicht so, daß Jesus erst durch seinen äußern Mißerfolg auf diese Gedanken gekommen wäre und sie mit schmerzlicher Über-

[1]) Matth. 16, 17 f.

raschung in sich hätte ausreifen lassen. Wenn er je die Propheten, besonders Jesaia 53 gelesen hatte, so wußte er auch, was für einen Dank ein Leben im Dienste Gottes gerade von diesem Volk zu erwarten hatte. So verkündigte er das Evangelium in dem vollen Ernst der suchenden und hoffenden Liebe, aber nicht mit den ausschweifenden Hoffnungen, welche so manches „Leben Jesu" den „galiläischen Anfängen" beilegt, sondern in dem vollen Bewußtsein, daß ein tragischer Ausgang für ihn sehr wohl denkbar sei. Also nicht eine Entwicklung der Reichsidee liegt vor, sondern ein sieghaftes Festhalten derselben im Vertrauen auf Gott gegenüber Umständen, welche jede Aussicht auf ihre Verwirklichung abzuschneiden schienen. Keine sichere Spur weist darauf hin, daß Jesus in der kurzen Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit seine grundlegenden Anschauungen verändert habe. Die Entwicklung ist auch hier ein Faktor im Lauf der Dinge, aber nicht der tiefste Sinn des Ganzen. Was Jesus wollte, gehört der Ewigkeit an, nicht den wechselnden Eindrücken einiger Monate.

Für das richtige Verständnis der Predigt Jesu vom Reiche Gottes scheinen mir folgende Erwägungen ausschlaggebend zu sein:

1. Wir dürfen bei der Erörterung, was Jesus sich unter dem Reich Gottes gedacht habe, nicht einseitig von den jüdischen Apokalypsen der letzten Jahrhunderte vor Christus ausgehen. Es läßt sich nicht beweisen, daß Jesus eine einzige derselben gelesen hat mit Ausnahme der ältesten und relativ einfachsten, des Buches Daniel. Vielmehr sind das Gesetz, die Propheten und die Psalmen seine geistige Nahrung gewesen, und besonders an den Propheten und Psalmen hat sich das herangebildet, was in ihm war. Die Apokalypsen mit ihrem eigentümlichen Helldunkel sinnlicher und übersinnlicher Erwartungen mögen in den pharisäisch und zelotisch bearbeiteten Volkskreisen verschlungen worden sein; aber es gab neben diesen auch andre, still Hoffende, welche im Geist und Sinn der Psalmisten mit Gott lebten und sich seiner Hilfe getrösteten, Wartende wie Zacharias und Simeon. Aus diesen Kreisen ist Jesus hervorgegangen. Er, welcher die pharisäische Gesetzlichkeit so scharf durchschaute und verwarf, hat sich auch zu ihrer Zwillingsschwester, der apokalyptischen Zukunftsberechnung nicht blindlings annehmend verhalten, sondern was er vom Reiche Gottes sagte, das sagte er auf Grund der Geschichte Gottes mit seinem Volke, wie sie ihm in der Heiligen Schrift desselben entgegentrat.

2. Jesus fand im Alten Testamente den Gedanken der Königsherrschaft Gottes als die geoffenbarte Wahrheit, welche der ganzen Geschichte Israels ihr eigentümliches Gepräge gab. Er erfaßte sie aber in ihrer reinen Gestalt, wonach Gott schirmend und richtend in Israel walten will durch Männer Gottes, an welche sein Wort ergeht. Die politische Richtung, welche der Reichsgedanke seit der Begründung des Königtums genommen hatte, konnte in den Augen Jesu nur auf einem jener Zugeständnisse beruhen, welche Gott der Hartnäckigkeit des Volkes Israel gemacht hatte.[1]) Deshalb verhielt sich Jesus kühl zu den apokalyptischen Erwartungen, welche auf eine Erneuerung jener alten Königsmacht hinausliefen; er wußte, daß die Herrschaft Gottes vor dem irdischen Königtum gewesen und durch den Fall desselben nicht unmöglich gemacht sei. Darauf beruht die ablehnende Haltung Jesu gegenüber allen revolutionären Zumutungen.

3. Wie nun aber der Zustand der Gottesherrschaft beschaffen sei, das beschrieb Jesus aus dem Reichtum seiner persönlichen Gotteserfahrung heraus. Er kannte Gott und lebte stündlich in der vollen Gegenwart Gottes; darum erbebte er vor Freude bei dem Gedanken, wie es werden könnte, wenn Gott einmal freie Hand bekäme bei den Tausenden seines Volkes, um seine Heilsabsichten und Heilsordnungen als der liebende Vater an seinen gehorsamen Kindern durchzuführen. Keine der gangbaren Religionsformen konnte ihm genügen als Ausdruck für das, was er anstrebte, weder das Priestertum und der Opferdienst im Tempel, noch das Gesetzesstudium und die Synagogenreden der Schriftgelehrten. Das waren Formen, welche tiefern Gemütern mehr die Ferne Gottes als seine Nähe fühlbar machten; Jesus dagegen wollte seinem Volk einen neuen Lebensinhalt in der Gemeinschaft mit Gott schenken. Dieser Inhalt mochte sich dann seine Formen selber schaffen; Jesus hat stets ins Große gearbeitet.

4. Diese Gemeinschaft mit Gott schärfte das Gefühl Jesu für das Vorhandensein der Sünde und ihrer Wirkungen. Überall, wo er Gottentfremdung wahrnahm, verursachte sie ihm Leiden und erbarmendes Mitgefühl, welches sich bis zur tiefsten seelischen Erregung steigern konnte. Aber gleichzeitig schöpfte er aus seinem Verhältnis zu Gott den energischen Willen, der Sünde zu steuern, indem er den Menschen durch Buße und Glauben an ihn zu einem neuen Leben verhalf. Seine Reichspredigt war ein Kampfruf gegen die Macht

[1]) Matth. 19, 8.

des Bösen in der Welt, und wo der persönliche Entschluß zur Beteiligung an diesem Kampfe bei einem Menschen durchbrach, da war nach seiner Überzeugung die Herrschaft Gottes bei demselben in Kraft getreten, nicht sofern er in den Jüngerverband eintrat, auch nicht sofern er jetzt besser lebte, sondern dadurch, daß er durch Jesus in Gott seinen Vater gefunden hatte.

5. Nun ist aber dieser Gott der Herr des Himmels und der Erde, der lebendige Gott, welchem für seine Absichten die Allmacht zu Gebote steht. Darum war Jesus gewiß, daß die Gottesherrschaft, welche er in seinen Jüngern begründe, nicht bloß als erhebende Idee sich erhalten, sondern mit der Unverwüstlichkeit des göttlich Guten und Wahren sich in dieser Welt der Sünde und des Todes durchsetzen werde bis zu ihrer völligen Ausbreitung durch die ganze Menschheit hin. Darum redet Jesus von der Entwicklung des Reiches; aber es ist keine Entwicklung ins Unendliche, sondern an ihrem Anfang steht Christus, und den Abschluß bereitet Gott wiederum durch ihn beim Gericht. So verbindet sich mit der intensivsten religiös-sittlichen Innerlichkeit der Reichspredigt Jesu die Gewißheit der vollen extensiven Verwirklichung seiner Absichten in der Zukunft. Dieses Ziel der Wege Gottes stand ihm in so realistischer Deutlichkeit vor Augen, daß er zur Beschreibung desselben auch solche Ausdrücke nicht gescheut hat, welche im Sinn der jüdischen Erwartung konnten gedeutet werden. Genauer besehen sind sie aber sämtlich Erinnerungen an prophetische Stellen des Alten Testaments; Jesus wählte sie, weil er auch für die höchsten und letzten Dinge den konkreten, populären Ausdruck dem abstrakten vorzog; aber wie er vom Lohn redete und doch die Lohnsucht widerlegte, so schilderte er auch die Zukunft israelitisch und ging doch in seinen Ausblicken weit über die Schranken Israels und dieser Erde hinaus.

6. Man spricht oft von einem Widerspruch (einer Antinomie) in der Reichspredigt Jesu, oder doch von einer Doppelseitigkeit derselben, welche sich nicht auf eine einheitliche Auffassung zurückführen lasse. Bald erscheine das Reich als religiöses Heilsgut, bald als sittliche Gemeinschaft, bald als irdisch gefärbtes Zukunftsbild. Aber diese verschiedenen Momente erscheinen nur so lange als Widersprüche, als wir uns das Gottesbewußtsein Jesu nach dem beschränkten Maß des unsrigen vorstellen. Für uns ist ein Gedanke, je schöner und idealer er ist, desto mehr mit dem Schatten der Unausführbarkeit behaftet, weil unser persönliches Leben des Abstandes vom Ideal voll ist, und das Gefühl des „Unzulänglichen" uns nie verläßt. Für uns

bedeutet die Wirklichkeit stets ein Gemisch von Gutem und Bösem, von erträglichen und von sinnlosen Zuständen, bei welchen reine Frömmigkeit und Güte notwendig zu kurz kommen müsse; wir urteilen so, weil wir selbst ein Teil dieser schlechten Wirklichkeit sind. Anders Jesus. Ihm steht das höchste Ideal göttlicher Königsherrschaft vor der Seele; dazu wagt er es aber auch, diese Herrschaft den sündigen Menschen in Aussicht zu stellen, und traut es sich zu, daß er ihr zu voller Wirklichkeit auf dieser Erde verhelfen könne. Was folgt daraus anderes, als daß Jesus ein Gottesbewußtsein in sich trug, welches von den lähmenden Einflüssen der Schuld frei war und ihn deshalb auf die lichte Höhe eines göttlich selbsttätigen Trägers der göttlichen Heilsgedanken stellte? Die Einheit der Reichspredigt Jesu liegt nicht in einer Idee oder Formel, sondern in der Persönlichkeit Jesu selber, sobald wir uns entschließen, ihn nicht bloß als religiösen Genius zu bewundern, sondern als den zu lieben, in welchem Gott sich selber uns gegeben hat. Wer in diesem Glauben seiner Rede zuhört und seinen Spuren nachgeht, der hat durch Jesus einen gnädigen Gott, die Kraft zum Guten und die Hoffnung auf den Sieg Gottes in der Geschichte der Menschheit; er lebt im Reiche Gottes.

II. Abschnitt.

Jesus und das Alte Testament.

Wenn das Reich Gottes das Grundthema der Predigt Jesu war, so ist dagegen das Alte Testament das religiöse Bildungsmittel seines Volkes, an welches er anknüpfte, und welchem er selber seine Kunde von dem bisherigen Walten Gottes in Israel verdankte. Er wird wie andere Kinder seines Volkes vom sechsten Jahr an bei dem Chassân (Synagogendiener) im Beth-hasepher (der Elementarschule) lesen gelernt und vom zehnten Jahr an Unterricht in der Thora erhalten haben. Vom zwölften Jahr an durfte er die Tempelgottesdienste besuchen und am Sabbat in der Synagoge zu Nazareth sich einfinden, wo neben Gebet und Predigt die hebräische Bibellektion aus dem Gesetz und den Propheten nebst der aramäischen Übersetzung (dem Targum) regelmäßig wiederkehrte. Auch zu Hause wurden Teile des Alten Testaments gelesen und den Kindern eingeprägt. Dagegen hat Jesus nicht wie die, welche Schriftgelehrte werden wollten, als Talmid (Schüler) das Beth-hamidrâsch (Lehrhaus) eines Rabbi besucht,[1]) sondern er ist Zimmermann (Bauhandwerker) geworden.[2]) So war er nun kein „Meister in Israel", kein Theologe. Aber wie schon der Zwölfjährige im Tempel unter den Schriftgelehrten sitzt, ihnen zuhört, Fragen an sie richtet und auf ihre Fragen antwortet,[3]) so lebte Jesus stets mit ganzer Seele in der Heiligen Schrift seines Volkes und nährte an ihr sein Denken und Empfinden durch stets erneuten Gebrauch. So lebendig und erfahrungsmäßig seine Frömmigkeit ist, so wenig zerfließt sie in weichem Naturgefühl oder mystischem Subjektivismus, wie er uns in den neuentdeckten „Oden Salomos" entgegentritt, sondern sie wurzelt fest und gesund in dem Boden der alttestamentlichen Offenbarung. Sein Vater im Himmel ist der Gott Israels, welcher Himmel und Erde gemacht hat; sein Gottesreich ist die Herrschaft

[1]) Joh. 7, 15. — [2]) Mark. 6, 3. — [3]) Luk. 2, 46 f.

dieſes Gottes, nicht eines bisher unbekannten, dem zuliebe man ſich dieſer Welt asketiſch entziehen müßte; Tertullian hat wenig Mühe gehabt, dies gegenüber Marcion zu beweiſen. Mit ſeinem Volk teilte Jeſus die tiefe Ehrfurcht vor dem Alten Teſtament als der Heiligen Schrift (γραφή), in welcher Gottes Wort geſchrieben ſteht. Es mag ſein, daß er noch einiges andre geleſen hat als die heiligen Schriften der Synagoge Paläſtinas. Es laſſen ſich auffallende Berührungen von Worten Jeſu mit einigen ſpätjüdiſchen Schriften erkennen: ich denke an Jeſus Sirach,[1]) das vierte Makkabäerbuch[2]) und das neu entdeckte ſlaviſche Henochbuch.[3]) Allein auch abgeſehen davon, daß die Zeit der beiden letztern ſchwer zu ermitteln iſt, werden doch niemals Stellen aus ſolchen Schriften von Jeſus förmlich zitiert und als Autorität angerufen. Um ſo bewußter und ausgiebiger ſchöpft er aus den kanoniſchen Büchern des Alten Teſtamentes.[4]) Als Erfüller der Schrift tritt er in Nazareth auf;[5]) an der Übereinſtimmung mit dem Zukunftsbild des Jeſaja ſoll ihn der gefangene Täufer als den Meſſias erkennen.[6]) Den wißbegierigen Schriftgelehrten fragt er: „Was ſteht im Geſetz geſchrieben? wie lieſeſt du?“[7]) Auf die Gebote des Alten Teſtaments verweiſt er den reichen Jüngling;[8]) auf Moſe und die Propheten ſollen die Brüder des reichen Mannes im Gleichnis hören;[9]) die Schrift erklärt er für ſtets gültig.[10]) Ebenſo bezeichnend für ſeine Ehrfurcht vor der Schrift iſt es, daß er, der Widerſacher der Schriftgelehrten, doch gelegentlich ſeine eignen Jünger Schriftgelehrte für das Himmelreich nennt.[11]) Neben ſeinen ausdrücklichen Zitaten altteſtamentlicher Stellen[12]) finden ſich zahlreiche Beziehungen auf Vorſchriften des Geſetzes,

---

[1]) Sir. 8, 5 = Luk. 15, 32; 23, 9 f. = Matth. 5, 34 f.; 28, 1 ff. = Matth. 6, 14 f.; 29, 10 f. = Matth. 6, 20 f.; 32, 18 = Luk. 18, 7; 11, 17 = Luk. 12, 19; 51, 26 = Matth. 11, 30.

[2]) 4. Makk. 6, 29 und 17, 21 = Matth. 20, 28; 7, 19 und 16, 25 = Luk. 20, 38; 10, 4 und 13, 14 = Matth. 10, 28.

[3]) Hen. Slav. (ed. Morfill et Charles, Oxford 1896) 9, 1 = Matth. 25, 34; 42, 14 = Matth. 7, 20; 49, 1 f. = Matth. 5, 34 f.; 52, 11 = Matth. 5, 9; 61, 2 = Joh. 14, 2.

[4]) Luk. 24, 44. — [5]) Luk. 4, 21. — [6]) Jeſ. 35, 5 f.; Matth. 11, 5.

[7]) Luk. 10, 26. — [8]) Mark. 10, 19. — [9]) Luk. 16, 29. — [10]) Joh. 10, 35.

[11]) Matth. 13, 52; 23, 34.

[12]) Deut. 17, 6 (Joh. 8, 17); Jeſ. 54, 13 (Joh. 6, 45); Jeſ. 56, 7 (Mark. 11, 17); Hoſ. 6, 6 (Matth. 9, 13); Mal. 3, 1 (Matth. 11, 10); Pſ. 8, 3 (Matth. 21, 16); Pſ. 82, 6 (Joh. 10, 34); Pſ. 118, 22 (Luk. 20, 17); Dan. 9, 27 (Matth. 24, 15).

z. B. daß die Kinder ihre Eltern ehren sollen,[1]) daß geheilte Aussätzige ein Opfer darzubringen haben,[2]) daß die Priester auch am Sabbat funktionieren dürfen,[3]) daß zum Opfer Salz gebraucht wird.[4]) Noch häufiger sind Beispiele und Parallelen aus der alttestamentlichen Geschichte: Jesus erinnert seine Zuhörer an die Erschaffung des Menschen,[5]) an Kain und Abel,[6]) an Noah und die Sündflut,[7]) an Abraham,[8]) an Lot in Sodom,[9]) an den Traum Jakobs,[10]) an das Manna in der Wüste,[11]) an die eherne Schlange,[12]) an Davids Erlebnis bei Ahimelech,[13]) an Salomos Prunk,[14]) an die Königin von Saba,[15]) an Elias in Zarpath,[16]) an Naeman den Syrer,[17]) an Jonas Erlebnisse,[18]) an Sacharjas Ermordung durch Joas.[19]) Am bezeichnendsten sind aber die vielen unwillkürlichen Anspielungen namentlich an Psalm- und Prophetenworte; sie zeigen am deutlichsten, wie fest die ganze Denkweise Jesu mit der alttestamentlichen Gedankenwelt verflochten war. Die Seligpreisung der Friedensstifter, weil sie das Land ererben werden,[20]) geht auf Psalm 37, 11 zurück; der Zuruf „Weichet von mir, ihr Übeltäter!“[21]) auf Psalm 6, 9; das Wort in Gethsemane „Meine Seele ist betrübt bis zum Tode“[22]) auf Psalm 42, 6; der Hinweis auf die Raben[23]) auf Psalm 147, 9; das letzte Wort am Kreuz[24]) auf Psalm 31, 6; der geweissagte Ruf: „Gelobet sei, der da kommt im Namen des Herrn“[25]) auf Psalm 118, 26; die Bezeichnung Nathanaels als eines Israeliten ohne Falsch[26]) auf Psalm 32, 2; die Beschreibung des Weinbergs im Gleichnis[27]) auf Jes. 5, 1 f.; der „Wurm, der nicht stirbt,“ und das „Feuer, das nicht erlischt“[28]) auf Jes. 66, 24; das Bild von dem Weibe, welches gebiert,[29]) auf Jes. 26, 17; das Bild vom Menschenfangen[30]) auf Jerem. 16, 16; die Verheißung der Ruhe für die Seelen[31]) auf Jerem. 6, 16; die Weissagung feindseliger Hausgenossen[32]) auf Mich. 7, 6; das Wort „Wenn diese schweigen, werden die Steine schreien“[33]) auf Habak. 2, 11; der Angstruf: „Berge, fallet über uns!“[34]) auf Hos. 10, 8; das Bild vom grünen und dürren Holze[35]) auf Hesek. 20, 47; das Bild vom einstürzenden Haus[36]) auf Hesek. 13, 11; das

[1]) Matth. 15, 4. — [2]) Matth. 8, 4. — [3]) Matth. 12, 5. — [4]) Mark. 9, 49.
[5]) Matth. 19, 4. — [6]) Matth. 23, 35. — [7]) Luk. 17, 26. — [8]) Joh. 8, 40.
[9]) Luk. 17, 29. — [10]) Joh. 1, 52. — [11]) Joh. 6, 49. — [12]) Joh. 3, 14.
[13]) Matth. 12, 4. [14]) Matth. 6, 29. — [15]) Matth. 12, 42. — [16]) Luk. 4, 25.
[17]) Luk. 4, 27. — [18]) Matth. 12, 40 f. — [19]) Matth. 23, 35. — [20]) Matth. 5, 5.
[21]) Matth. 7, 23. — [22]) Matth. 26, 38. — [23]) Luk. 12, 24. — [24]) Luk. 23, 46.
[25]) Matth. 23, 39. — [26]) Joh. 1, 48. — [27]) Matth. 21, 33 f. — [28]) Mark. 9, 48.
[29]) Joh. 16, 21. — [30]) Luk. 5, 10. — [31]) Matth. 11, 29. — [32]) Matth. 10, 35 f.
[33]) Luk. 19, 40. — [34]) Luk. 23, 30. — [35]) Luk. 23, 31. — [36]) Matth. 7, 27

Bild vom guten Hirten[1]) auf Hesek. 34; die aus- und eingehenden Schafe[2]) auf Num. 27, 17; der zermalmende Stein[3]) auf Dan. 2, 34; das Kommen in den Wolken[4]) auf Dan. 7, 13; die Auferstehung zum Gericht[5]) auf Dan. 12, 2; das Leuchten der Gerechten im Reiche ihres Vaters[6]) auf Dan. 12, 3. Namentlich aber hat Jesus in den *schwersten* Stunden seines Lebens sich an die Schrift gehalten. In der Versuchung zu Anfang seiner Wirksamkeit stellte er dem Gedanken an ein politisches Messiastum gleichsam *ein* einziges Blatt des Alten Testamentes (Deut. 8, 3; 6, 16; 6, 13) siegreich gegenüber.[7]) Die Stumpfheit des Volkes gegenüber seiner Reichspredigt erklärte er sich mit Jes. 6, 10.[8]) Am Abend vor seinem Leiden gab ihm Jes. 53, 12 Licht über die Notwendigkeit der bevorstehenden Mißhandlungen,[9]) Psalm 41, 10 über den Verrat des Judas,[10]) Psalm 69, 5 über den Haß seiner Feinde,[11]) Sach. 13, 7 über die nahende Zerstreuung seiner Jünger.[12]) In Gethsemane verwehrte er dem Petrus gewaltsamen Widerstand, weil es nach der Schrift so gehen müsse,[13]) und aus demselben Grunde überlieferte er sich selber den Verfolgern.[14]) Am Kreuz rief er: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!“[15]) mit den Worten von Psalm 22, 2. Nach der Auferstehung eröffnete er den Jüngern die Schrift, d. h. den Sinn der alttestamentlichen Weissagungen,[16]) um ihnen seinen Gang durch den Tod zur Herrlichkeit klar zu machen, und befähigte sie damit zum Empfang des Geistes und zum Zeugendienst unter den Menschen.

Als *Verfasser* der alttestamentlichen Schriften hatte Jesus einfach die in den Überschriften genannten Männer im Bewußtsein. Als Autor von Exod. 3, 6 und Deut. 24, 1 nennt er Mose,[17]) als Autor von Psalm 110, 1 David,[18]) als Autor von Dan. 9, 27 den Propheten Daniel,[19]) als Autor von Jes. 29, 13 Jesaja.[20]) In einem Tempelgespräch[21]) gebraucht Jesus die Verfasserschaft des traditionellen Autors einer Psalmstelle sogar als Glied einer Beweisführung, indem er sie mit dem Inhalt der Stelle vergleicht. Er fragt die Pharisäer, *wessen Sohn der Messias sei*, den sie erwarteten?

---

[1]) Joh. 10, 12 f. — [2]) Joh. 10, 9. — [3]) Luk. 20, 18. — [4]) Matth. 26, 64.
[5]) Joh. 5, 29. — [6]) Matth. 13, 43. — [7]) Matth, 4, 1 f. — [8]) Mark. 4, 12.
[9]) Luk. 22, 37. — [10]) Joh. 13, 18; vgl. 17, 12; Mark. 14, 21.
[11]) Joh. 15, 25. — [12]) Mark. 14, 27. — [13]) Matth. 26, 54.
[14]) Mark. 14, 49. — [15]) Mark. 15, 34. — [16]) Luk. 24, 27. 44 f.
[17]) Mark. 12, 26; 10, 3. — [18]) Mark. 12, 36. — [19]) Matth. 24, 15.
[20]) Matth. 15, 7. — [21]) Matth. 22, 41 f. = Mark. 12, 35 f. = Luk. 20, 41 f.

Sie antworten: „Davids," entsprechend den Weisſagungen eines Jeſaja, Micha und Jeremia. Da hält ihnen Jeſus entgegen, daß David im 110. Pſalm im Zuſtande prophetiſcher Begeiſterung *(ἐν πνεύματι)* den Meſſias ſeinen Herrn nenne: „Es ſprach der Herr (יהוה) zu meinem Herrn (לַאדֹנִי): ſetze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße lege."[1]) Nun rede aber nicht der Vater den Sohn mit „Herr" an, ſondern der Sohn den Vater oder Ahnherrn;[2]) alſo müſſe David in dem Meſſias, von welchem er rede, mehr geſehen haben als einen Nachkommen derſelben menſchlichen Art, wie er war: eine Perſönlichkeit von göttlicher Hoheit, vor welcher er ſich zu beugen habe. Dieſe Beweisführung war ſchlagend für die damaligen Gegner Jeſu, welche darin einig gingen, daß der 110. Pſalm von David ſei. Dem Ausdruck „zu meinem Herrn", auf welchen Jeſus den Finger legt, ſuchten ſpätere Rabbinen dadurch gerecht zu werden, daß ſie annahmen, David habe den Pſalm auf ſeinen Ahnherrn Abraham und deſſen Sieg über Kedorlaomer gedichtet;[3]) andre bezogen den Pſalm in offenkundigem Gegenſatz zu der chriſtlichen Erklärung auf Hiskia und deſſen Errettung von den Aſſyrern.[4]) Aber zur Zeit Jeſu war die Deutung auf den Meſſias allgemein; Jeſus argumentierte ſomit vollſtändig von Zugeſtandenem aus, „und ſie vermochten ihm kein Wort zu erwidern."

Heutzutage freilich würde eingewendet werden: die Überſchrift „Pſalm Davids" beglaubigt einen Pſalm noch nicht mit Sicherheit als davidiſch; denn ſie fehlt in 12 Pſalmen, welche nach dem Text der Septuaginta davidiſch ſind (33. 43. 67. 91. 93—99. 104), und findet ſich umgekehrt über vier Pſalmen, welche bei den Septuaginta keinen Verfaſſernamen tragen (122. 124. 131. 133), ſo daß über die Anzahl der Davidpſalmen augenſcheinlich keine geſchloſſene Tradition exiſtiert hat. Ferner ſteht ſie über manchen Pſalmen, welche nach Inhalt und Sprache jüngern Datums ſein müſſen, wie Pſalm 5. 14. 20. 27. 65. 122. 138. 139.[5]) Weiter iſt auffallend das ziemlich junge Hebräiſch des Pſalms und ſeine Stellung ſo weit hinten im

---

[1]) Pſ. 110, 1.

[2]) Vgl. 2. Sam. 15, 8, wo Abſalom ſich als Davids Knecht bezeichnet, und Matth. 21, 30.

[3]) Wünſche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien, S. 270.

[4]) Justin Dial. c. Tryph. 33. 83.

[5]) Man kann dies anerkennen und dennoch der Behauptung der Schule Wellhauſens, daß es gar keine davidiſchen Pſalmen gebe, mit aller Ruhe ablehnend gegenüberſtehn.

Psalter, ebenso die Schilderung eines persönlich gedachten Messias im Munde Davids, während sonst zur Zeit Davids noch sein ganzes Haus der Träger der Verheißung ist, der Messias als Einzelperson dagegen erst seit dem achten Jahrhundert auftaucht.[1]) So vieles spricht gegen die davidische Herkunft des 110. Psalms. Aber auch sein messianischer Inhalt ist nicht sicher. Vielleicht bezieht er sich lediglich auf einen siegreichen König, der zugleich Priesterfunktionen ausübte, sei es nun David im elften Jahrhundert,[2]) oder ein Makkabäerfürst des zweiten Jahrhunderts, etwa Simon,[3]) dessen Namen Bickell in den Anfangsbuchstaben der vier ersten Verse des Psalms entdeckt haben will, oder Johannes Hyrkanus.[4]) Nun wären allerdings die Ausdrücke des 110. Psalms als Huldigung an einen Herrscher auch nach morgenländischen Begriffen stark übertreibend und schmeichlerisch, und es liegt deshalb näher, als Angeredeten wirklich den erwarteten Messias anzunehmen, welcher ähnlich wie bei Sacharja[5]) als König und Priester gefeiert wird, und auf welchen die höchsten Attribute gehäuft werden konnten. Dann fällt aber David als Verfasser nach dem oben Gesagten um so sicherer dahin.

Was antworten wir auf diese Bedenken? Eine bekannte Auskunft lautet: weil Jesus, der Wahrhaftige und Irrtumslose, den 110. Psalm dem David zugeschrieben habe, so stamme er auch sicher von David, und alles weitere Fragen sei unnötig. Ebenso glauben manche die mosaische Abfassung des Deuteronomiums oder die Entstehung des Buches Daniel im sechsten Jahrhundert kurzer Hand aus den Zitaten Jesu beweisen zu können. Dies ist aber ein Irrtum. Jesus erhebt nirgends Anspruch auf göttliche Allwissenheit: er selber bekennt den Tag und die Stunde seiner Wiederkunft nicht zu wissen,[6]) und mehrere seiner Äußerungen lassen uns unverkennbare Schranken seines Wissens bemerken. Wenn Jesus das Senfkorn für kleiner als alle andern Samen erklärt,[7]) so ist dies botanisch geredet ein Irrtum; wenn er Feigen sucht auf einem Baume, welcher nach dem Klima der Umgebung Jerusalems noch keine haben konnte,[8]) so ist dies klimatologisch betrachtet ein Versehen. Wenn Jesus das Erlebnis Davids zu Nob unter Abjathar geschehen läßt[9]) anstatt unter

---

[1]) Daß er dagegen erst seit Jeremia geweissagt worden sei, ist wieder eine Übertreibung.

[2]) Vgl. 2. Sam. 6, 17; 8, 18; in diesem Fall wäre der Psalm eine Parallele zu dem Spruch Nathans 2. Sam. 7, 5 f.

[3]) 1. Makk. 14, 41. — [4]) 1. Makk. 16, 24. — [5]) 6, 13. — [6]) Mark. 13, 32. [7]) Matth. 13, 32; Mark. 4, 31. — [8]) Mark. 11, 13. — [9]) Mark. 2, 26.

seinem Vater Ahimelech,[1]) wenn er den Sacharja, dessen Ermordung in der Chronik[2]) erzählt wird, als Sohn Berechjas anstatt Jojadas einführt,[3]) wenn er alttestamentliche Worte wie Sach. 13, 7 und Exod. 17, 6 in ziemlich veränderter Gestalt zitiert,[4]) so sind dies kleine Gedächtnisirrtümer, welche für einen Schriftgelehrten gravierend gewesen wären, es aber durchaus nicht für Jesus sind. Nun vollends die Autorschaft eines Psalms! Ob dieses und jenes Stück des alttestamentlichen Kanons von einem Zeitgenossen der Ereignisse oder einem spätern Verfasser, von dem in der Überschrift genannten Manne oder einem andern herrühre, das war und ist eine Frage der Literaturgeschichte und literarischen Kritik, somit eine Frage, die für Jesus überhaupt nicht existierte, so wenig als die Fragen, ob sich die Erde um die Sonne drehe, oder ob es jenseits des Ozeans eine Atlantis gebe. Selbst in den Schulen der Schriftgelehrten wurde damals zwar noch über einzelne alttestamentliche Bücher diskutiert (über Hesekiel, den Prediger, das Hohelied, die Sprüche, das Buch Esther), aber nur unter dem dogmatischen Gesichtspunkt, ob ihr Inhalt sie für eine Stelle im Kanon empfehle, nicht mit literarischer Kritik. Um so begreiflicher ist es, daß Jesus, der Mann aus dem Volk, einfach von den traditionellen Angaben über die biblischen Autoren ausgeht; er vertritt dieselben nicht ausdrücklich, sondern er setzt sie stillschweigend als richtig voraus. Jesus ist nicht gekommen, um die Resultate späterer historischer und philologischer Studien durch Machtsprüche vorwegzunehmen oder abzuschneiden, sondern um den Sündern das Heil zu bringen. Er las die einzelnen Schriftstellen nicht mit gelehrter Feststellung ihres Wortlauts, nicht mit historischer Feststellung ihres Zusammenhangs und vergleichender Analyse ihres Inhalts; das alles ist Theologenarbeit; er hatte Besseres zu tun. Er las die Schrift mit beständiger Aufmerksamkeit auf die Selbstbezeugung des lebendigen Gottes, welche in ihr enthalten ist, und welche sich ihm durch alle Erfahrungen seines Lebens bestätigte.

So hat er auch aus dem 110. Psalm ganz zutreffend geschlossen, daß der Messias mehr als ein Davidssohn sein müsse. Gerade als messianischer Psalm der nachexilischen Zeit ist der 110. Psalm ein Markstein jener Entwicklung, durch welche Gott die messianische Hoff-

[1]) 1. Sam. 21, 1. — [2]) 2. Chron. 24, 20 f.

[3]) Matth. 23, 35; es liegt eine Verwechslung mit dem Schriftpropheten Sacharja vor (Sach. 1, 1. 7).

[4]) Mark. 14, 27; Joh. 7, 38.

nung Israels von ihren national-dynastischen Anfängen zu der Überzeugung vertieft hat, daß das Messiasreich vom Himmel her geoffenbart werden müsse. Die machtvollen Ausdrücke des Psalms („Setze dich zu meiner Rechten!" „Dein mächtiges Szepter wird Jahve vom Zion ausstrecken"; „Du bist Priester in Ewigkeit nach der Weise Melchisedeks"; „Der Herr zu deiner Rechten zerschmettert Könige am Tage seines Zorns"), welche sich an keinem Fürsten Israels wörtlich erfüllen konnten, haben die Erwartung weiterhin gespannt und Israels Sehnsucht nach dem Messias nicht zur Ruhe kommen lassen, bis er kam als einer, der mehr war als David. So hat Jesus vollkommen richtig erfaßt, was Gott mit jenem Psalm seinem Volk hatte sagen wollen; daß er sein Verständnis dagegen in eine Beweisführung aus dem Autornamen kleidet, welchen die Schriftgelehrten über den Psalm gesetzt hatten, das gehört zu der Knechtsgestalt,[1]) in welcher er dennoch der Schönste unter den Menschenkindern ist.

Wollen wir es etwa beklagen, daß Jesus mit dem Alten Testament nicht als Theologe, sondern einfach als gottinniger Leser und Hörer umgegangen ist? Ich denke nicht. Die neutestamentlichen Schriftsteller haben mehr Schriftgelehrsamkeit an das Alte Testament herangebracht — und haben oft genug den ursprünglichen Sinn desselben übersehen, während Jesus ihn herausgefühlt hat. Sie fanden sich berechtigt, jede alttestamentliche Stelle, welche der Christ ihrem Wortlaute nach von Christus aussagen kann, mit Absehen vom Zusammenhang der Stelle als Weissagung auf Christus zu deuten. Die damalige Exegese unterschied noch nicht zwischen der Auslegung, welche klarlegt, was der Verfasser seinen ursprünglichen Lesern hat sagen wollen, und der praktischen Anwendung, welche aus den Erfahrungen des Verfassers Schlüsse zieht auf unser jetziges Verhältnis zu Gott. Diese Unterscheidung von Auslegung und Anwendung ist die mühsame Frucht einer langen, an Fehlgriffen reichen Geschichte der Exegese; sie gehört von Rechts wegen zu den Grundsätzen der protestantischen Schriftforschung, welche das Schriftwort durchaus nach seinem ursprünglichen Sinn kennen und verwerten will. Wenn wir heutzutage ein Wort wie Jes. 63, 2 f. („Warum ist dein Gewand so rot, und dein Kleid wie eines Keltertreters? Ich trete die Kelter allein") oder Sach. 13, 6 („Was sind das für Wunden in deinen Händen? So bin ich geschlagen im Hause derer, die mich

[1]) Phil. 2, 7.

lieben") in einer Passionspredigt erwähnen hören, so machen wir uns ohne weiteres klar, daß damit keine Auslegung des Grundtextes, sondern lediglich eine homiletische Anwendung gegeben ist. Es verhält sich aber ganz ähnlich mit manchem Schriftzitat des Neuen Testamentes. Unser erster Evangelist bezieht Hos. 11, 1 auf die Rückkehr des Jesuskindes aus Ägypten;[1]) der Prophet spricht aber von dem Auszug des Volkes Israel aus diesem Lande. Bei Jerem. 31, 15 denkt er an den Kindermord in Bethlehem;[2]) der Prophet meint aber die Wegführung der Juden in die babylonische Gefangenschaft. Sach. 11, 13 ist ihm eine Weissagung auf den Verräterlohn des Judas;[3]) der Prophet erzählt aber seine eigenen Erlebnisse, wahrscheinlich im achten Jahrhundert vor Christus.[4]) Johannes versteht unter dem „Herrn" Jes. 6, 1 den Herrn Christus;[5]) daß dem Gekreuzigten die Beine nicht zerschlagen wurden, ist ihm die Erfüllung von Exod. 12, 46;[6]) daß er den Lanzenstich in die Seite erhielt, die Erfüllung von Sach. 12, 10;[7]) aber die Grundtexte reden von Jahve, von dem Passahlamm, von einem ermordeten Mann Gottes aus vergangener Zeit. Können wir Paulus beistimmen, wenn er Deut. 30, 12 f. auf die Menschwerdung und Auferstehung Jesu,[8]) Deut. 25, 4 auf den Unterhalt der christlichen Prediger,[9]) Ps. 68, 19 auf die Himmelfahrt Christi,[10]) Num. 20, 11 (den Fels in der Wüste) auf Christus,[11]) Gen. 21, 9 f. (Sara und Hagar) auf die Christenheit und die Judenschaft deutet?[12]) Oder dem Hebräerbrief, wenn er in Psalm 8, 5 f. die Menschwerdung und Verherrlichung Christi findet,[13]) in Ps. 40, 7 f. wiederum Christi Menschwerdung,[14]) in 2. Sam. 7, 14 und Ps. 102, 26 f. Aussagen über Christus,[15]) in Ps. 97, 7 und Habak. 2, 3 f. Weissagungen der Wiederkunft Christi?[16]) Nein, das können wir nicht, es sei denn daß wir auf alle ernsthafte Exegese des Alten Testaments verzichten oder die katholische Lehre vom mehrfachen Schriftsinn, diese Quelle aller traditionalistischen Auslegerwillkür wieder aufnehmen wollten. Konstatieren wir lieber nach dem vorliegenden Tatbestand, daß die neutestamentlichen Autoren in dem redlichen Bestreben, das Alte Testament allenthalben mit dem Gedanken an Christus zu lesen, da und

---

[1]) Matth. 2, 15. — [2]) Matth. 2, 17 f. — [3]) Matth. 27, 9 f.

[4]) Vgl. Barth, Der Tod des Judas Iscarioth, Theol. Zeitschrift aus der Schweiz 1894, S. 108 f.

[5]) Joh. 12, 41. — [6]) Joh. 19, 36. — [7]) Joh. 19, 37. — [8]) Röm. 10, 6 f.

[9]) 1. Kor. 9, 9. — [10]) Eph. 4, 8. — [11]) 1. Kor. 10, 4. — [12]) Gal. 4, 22 f.

[13]) 2, 6 f. — [14]) 10, 5 f. — [15]) 1, 5. 10 f. — [16]) 1, 6; 10, 37 f.

dort fehlgegriffen und den geschichtlichen Sinn einer Stelle übergangen haben in einer Weise, die uns nicht erlaubt wäre und sogar keinem von uns in den Sinn kommen würde. Wie ganz anders Jesus! Er verwendet die Schrift viel schlichter, ohne allegorische Deutungen, mit unmittelbarem Verständnis für die Stimmung und den zu Tage liegenden religiösen Gehalt jeder Stelle, nicht gesucht geistvoll, sondern tiefsinnig einfach.

Dies gilt auch von seinem bestrittensten Zitat, demjenigen im Gespräch mit den Sadducäern.[1]) Hier hält Jesus den Sadducäern, welche die Auferstehung der Toten leugneten, das Wort entgegen: „Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs,"[2]) und folgert aus demselben, daß Abraham, Isaak und Jakob nicht für immer dahin sein können, weil Gott ja doch kein Gott der Toten, sondern der Lebendigen sei. Dies entspricht nicht völlig dem ursprünglichen Sinn der Stelle; Gott redet in derselben als der, welcher mit Abraham, Isaak und Jakob während ihres irdischen Lebens im Bunde gestanden und ihnen geholfen habe. Aber die Folgerung: wem Gott so zu eigen geworden ist, den läßt er nicht schließlich im Tode versinken, sondern erhält ihn im Leben, ist auch schon auf dem Boden des Alten Bundes aus dem Verkehr mit dem Gott Israels erwachsen. Der Sänger des 16. Psalms erwartet zuversichtlich, daß Jahve sein Leben nicht der Unterwelt überlassen und nicht zugeben werde, daß sein Frommer die Grube schaue,[3]) und Hiob dringt in der Tiefe seines Leidens zu dem Gedanken durch, daß Gott, von Sehnsucht nach dem Werk seiner Hände ergriffen, ihn aus der Unterwelt durch seinen Ruf „ablösen" könnte;[4]) ja er spricht die Zuversicht aus, nach dem Untergang seines kranken Leibes werde er mit seinen Augen Gott schauen, und dann nicht mehr als Gegner, sondern zu seinem Heil.[5]) Aus demselben siegreichen Gottesbewußtsein heraus argumentiert Jesus: was Gott einem Menschen ist, das ist er ihm ein für allemal. Von dem geschichtlich bedingten, unvollkommenen Ausdruck, welchen sich das Gottesbewußtsein der verschiedenen Jahrtausende geschaffen hat, steigt er auf zu der Selbstbezeugung Gottes an die Menschen, welche als gleichbleibender, objektiver Grund alle jene Ausdrücke hervorbringt und dem Menschen die Ewigkeit aufschließt. Auch hier ist die Auslegung Jesu keine theologische; wir dürften sie uns nicht ohne weiteres

---

[1]) Matth. 22, 23 f. = Mark. 12, 26 f. = Luk. 20, 27 f.
[2]) Exod. 3, 6. — [3]) Ps. 16, 10. — [4]) Hiob 14, 13 f. — [5]) Hiob 19, 25 f.

aneignen. Aber was die wissenschaftliche Forschung auf großen Umwegen erreicht, das sieht Jesus auf einen Blick, weil er weiß, was das heißen will, wenn Gott „mein Gott" wird.

So steht Jesus der Heiligen Schrift seines Volkes unbefangen und ehrfurchtsvoll gegenüber. Allein es ist ebenso unverkennbar, daß er das Alte Testament nicht in allen seinen Teilen gleich gebraucht, sondern unwillkürlich eine Auswahl getroffen hat. Seine Lieblingsschriften sind der Psalter und Jesaja, sowie die Propheten überhaupt, also gerade diejenigen Bücher, in welchen sich die alttestamentliche Frömmigkeit am reinsten und ergreifendsten ausspricht. Dagegen Bücher wie Josua und Richter mit ihren wilden Kriegsgeschichten, der Prediger Salomo mit seiner skeptisch-melancholischen Lebensweisheit, das Hohelied mit seiner sinnlich glühenden Liebeslyrik, Esra, Nehemia und Esther mit ihrer leidenschaftlich jüdischen Haltung, welche schon an das Pharisäertum erinnert, — alle diese Bücher machen sich in den Reden Jesu, soweit sie uns erhalten sind, nirgends bemerklich. Über sie hinweg hat Jesus auf die Höhepunkte der Religionsgeschichte Israels zurückgegriffen, auf die Schriften, in welchen das Beste an aller Religion, die Gewißheit des lebendigen und heiligen Gottes, und das Leben in der Gemeinschaft mit ihm am hellsten, ohne zeremonielles und partikularistisches Beiwerk durchbricht.

Aber auch die Art seiner Schriftbehandlung war eine besondere. Er redete „als einer, der Vollmacht (ἐξουσία) hatte,"[1]) nicht „gewaltiglich" im Sinn von Rednergabe und Pathos, sondern als einer, der von seinen Worten wußte, daß sie unmittelbar aus derselben Quelle stammten wie die Worte Moses und der Propheten. Seine Synagogenpredigten knüpften an Schrifttexte an; aber sie machten den Eindruck des Selbsterlebten, des selbständig Autoritativen und Göttlichen. Auch predigte er „nicht wie die Schriftgelehrten". Sie verehrten den heiligen Bibeltext als Gottes höchste, vollkommene Offenbarung, in welcher Gott selber für den Israeliten vorhanden sei; vorwurfsvoll sagt ihnen Jesus:[2]) „Ihr forschet in den Schriften, weil ihr in ihnen ewiges Leben zu haben meinet." Sie wendeten alle ihre Gelehrsamkeit daran, aus dem Schrifttext die Folgerungen zu entwickeln, welche ein heiliges, vor Gott Verdienst bringendes Leben begründen sollten. So entstand die Menge der „Überlieferungen", mit welchen sie das Gewissen des redlichen Israeliten immer schwerer belasteten,[3]) ohne daß er je der Zufriedenheit Gottes

[1]) Mark. 1, 22; Matth. 7, 29. — [2]) Joh. 5, 39.

[3]) Matth. 15, 2; 23, 4.

gewiß geworden wäre. Jesus trat dieser Hochschätzung der Überlieferung, welche manchen für wichtiger als die Thora galt,[1]) mit größter Schärfe gegenüber. Er wirft den Schriftgelehrten vor, daß sie auf Äußerlichkeiten wie Gebetsriemen und Quasten, Verzehntung von Minze, Anis und Kümmel[2]) großes Gewicht legten und dagegen die großen Hauptgebote Gottes: Gerechtigkeit, Menschlichkeit, Treue durch ihre Kasuistik auflösten.[3]) Ihre Frömmigkeit sei auf den Augenschein berechnet[4]) und lasse sie maßlos hochmütig auf das gemeine Volk (Amhaarez) herabsehen.[5]) Sie finden aber dabei Gelegenheit, sich allzu schwierigen Geboten durch einen der beliebten „Auswege" zu entziehen[6]) und sich auf Unkosten anderer zu bereichern.[7]) Damit geben sie ihren Zuhörern das Beispiel einer vor Gott wertlosen, wahrer Frömmigkeit entgegengesetzten Gottesverehrung;[8]) sie versperren ihnen geradezu den Weg zur Hauptsache durch tausend Nebensachen;[9]) sie sind blinde Leiter der Blinden, deren Pflanzung ausgerissen werden muß.[10])

Allein bei dieser Opposition gegen die „Überlieferungen der Ältesten" blieb Jesus nicht stehen. Viele äußere Zeremonien waren ja schon in der Thora vorgeschrieben und in ihrem Vollzug bis ins kleinste geregelt, z. B. die Opfer und Reinigungen. Nun hat Jesus zwar diese Gesetzesordnungen stets als zu Recht bestehend anerkannt, z. B. den Sabbat,[11]) die Opfer im Tempel,[12]) das Ältestengericht in Jerusalem,[13]) die Anzeigepflicht der Aussätzigen,[14]) das autoritative Amt der Schriftgelehrten, welches mit dem Bestehen eines Gesetzeskodex von selbst gegeben war;[15]) er hat oftmals Festreisen nach Jerusalem gemacht, und dem letzten Mahl mit seinen Jüngern den Charakter eines Passahmahls gegeben; „also geziemt es uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen."[16]) Aber es läßt sich doch nicht in Abrede stellen, daß Jesus allem bloß Zeremoniellen im Gesetz kühl gegenüberstand und es ignorierte, sobald ein höheres Interesse seines Berufes ihn dazu aufforderte. Als der Aussätzige zu ihm kam, rührte er ihn an und heilte ihn.[17]) Von der blutflüssigen Frau ließ er sich

---

[1]) Weber, Die Lehren des Talmud, S. 102 f.
[2]) Matth. 23, 5. 23. — [3]) Matth. 15, 5; 23, 16 f. 23.
[4]) Matth. 6, 2. 5. 16; 23, 5. — [5]) Matth. 23, 6 f.; Luk. 18, 11 f.
[6]) Matth. 5, 19; 23, 3 f. — [7]) Matth. 23, 25; Mark. 12, 40.
[8]) Matth. 23, 15. — [9]) Matth. 23, 13. — [10]) Matth. 15, 13 f.
[11]) Matth. 24, 20. — [12]) Matth. 5, 23. — [13]) Matth. 5, 22.
[14]) Mark. 1, 44. — [15]) Matth. 23, 2. — [16]) Matth. 3, 15.
[17]) Mark. 1, 41, gegen Lev. 13, 46.

berühren und entließ sie mit Frieden.[1]) Er begnadigte die Ehebrecherin, obwohl ihre Ankläger sich auf das Gesetz hatten berufen können.[2]) Die Tempelsteuer bezahlte er nur, um den Sammlern nicht Ärgernis zu geben, während er nach dem Gesetz dazu verpflichtet gewesen wäre.[3]) Nirgends ist erwähnt, daß Jesus geopfert habe, so oft er auch in Jerusalem war, und so nahe ihm ein Dankopfer z. B. in der freudigen Erregung über die Erfolge seiner Jünger[4]) gelegen hätte. Den Tempel ehrte er zwar als das Haus seines Vaters[5]) und als das Bethaus für alle Völker;[6]) aber er nannte sich selber größer als den Tempel[7]) und weissagte, daß er, wenn dieser Tempel durch Israels Schuld in Trümmer sinke,[8]) einen bessern Tempel aufrichten werde.[9]) Anstatt Garizim oder Jerusalem stellte er eine Anbetungsstätte in Aussicht, welche dem geistigen Wesen Gottes[10]) und seinem längst kundgegebenen Willen[11]) besser entspreche, nämlich Geist und Wahrheit,[12]) d. h. das innere Leben des Menschen, der in der Wirklichkeit des Lebens, nicht in willkürlichen Mythen und Zeremonien seinen Gott findet, so daß sein Herz und sein Denken sich in den Dienst Gottes stellen.

Die nähere Ausführung zu diesem Wort an die Samariterin bietet uns der Abschnitt der Bergpredigt, welcher die Gerechtigkeit schildert, ohne die man nicht ins Himmelreich kommt.[13]) Sechsmal wiederholt sich hier die Formel: „Ihr habt gehört, daß [zu den Alten] gesagt wurde . . . Ich aber sage euch:" . . . Was Jesus mit dem ersten Satz einführt, sind nicht etwa pharisäische Überlieferungen, sondern teils geradezu Vorschriften der Thora,[14]) teils kurze Zusammenfassungen alttestamentlicher Vorschriften; daß ein Mörder vor Gericht zu stellen sei, und daß man seinen Feind hassen solle. „Den Feind hassen" ist kein zu starker Ausdruck, wenn wir an die alttestamentlichen Ausrottungsbefehle[15]) und an so manche Psalmstellen[16]) denken. Jesus anerkennt, daß zur Zeit der Vorfahren diese Vorschriften gegolten haben, und hebt sie nicht förmlich auf. Aber er überbietet sie kraft seiner „Vollmacht", indem er

[1]) Mark. 5, 24 f., gegen Lev. 15, 25. — [2]) Joh. 8, 11; vgl. Lev. 20, 10.
[3]) Matth. 17, 27; vgl. Exod. 30, 13. — [4]) Luk. 10, 21. — [5]) Joh. 2, 16.
[6]) Mark. 11, 17. — [7]) Matth. 12, 6. — [8]) Mark. 13, 2.
[9]) Joh. 2, 19; Matth. 26, 61. — [10]) Vgl. Jes. 31, 3.
[11]) Jes. 66, 1. — [12]) Joh. 4, 20 f. — [13]) Matth. 5, 21 f.
[14]) Exod. 20, 13 f.; Deut. 24, 1; Lev. 19, 12; Num. 30, 3; Exod. 21, 24; Lev. 19, 18.
[15]) Z. B. Deut. 7, 2; 1. Sam. 15, 3.
[16]) Ps. 26, 5; 101, 3; 109, 8 f.; 119, 113; 137, 7 f.; 339, 21.

Gebote aufstellt, welche von der äußern Handlung auf die innere Gesinnung zurückweisen. Auf diesem Gebiet, das von keiner menschlichen Anklage und Strafe erreicht wird, muß eine Veränderung mit dem Menschen vorgehen. Ein Jünger Jesu soll nicht nur niemanden töten, sondern auch nicht zürnen und schelten, vielmehr auch dann beizeiten Versöhnung suchen, wenn ihm ein anderer zürnt. Er soll nicht nur nicht ehebrechen, sondern auch den unkeuschen Blick meiden und jeden Anlaß zur bösen Lust entschlossen von sich tun. Er soll nicht nur sein Weib nicht ohne Scheidebrief verstoßen, sondern seine Ehe überhaupt nicht auflösen. Anstatt bloß Meineid und Bruch eines Gelübdes zu meiden, soll er überhaupt keinen Eid aussprechen und in schlichten Worten die Wahrheit reden. Anstatt das Böse nach dem Recht der Wiedervergeltung zu rächen, soll er die Bösen durch sanftmütiges Entgegenkommen entwaffnen. Anstatt bloß den Nächsten zu lieben, soll er auch denen wohltun, welche ihn hassen, und für seine Beleidiger beten, wie Gott auch gegen die Bösen gütig ist. Auf allen Punkten geht Jesus von einer Gesetzmäßigkeit, welche die äußere Ordnung im Volke sichern soll, auf eine Rechtschaffenheit des Herzens zurück, welche sich nach Gottes Sinn gestaltet und das Böse vor allem bei sich selber als inneren Zustand (Zorn, böse Lust, Rachsucht, kurz Selbstliebe in jeder Gestalt) bekämpft und es dann auch im Herzen der andern mit Gutem überwindet. — Ähnlich faßt Jesus das größte Gebot, nach welchem ihn ein Schriftgelehrter gefragt hatte, in zwei kurze Schriftworte zusammen.[1]) Liebe zu Gott von ganzem Herzen, und den Nächsten lieben wie sich selbst, das ist das größte Gebot, aus dessen Erfüllung alles gottgefällige Handeln hervorgeht, und Jesus lobt den Schriftgelehrten dafür, daß er zustimmend bemerkt, solche Liebe zu Gott und zum Nächsten sei in der Tat mehr als alle Opfer.[2]) Wiederum erklärt Jesus, der Inhalt von Gesetz und Propheten laufe darauf hinaus, daß man den Menschen alles das tue, was man von ihnen zu erleben wünsche.[3]) Die negative Fassung dieses Satzes im Buche Tobias,[4]) bei Hillel („Was dir unlieb ist, das tue auch deinem Nächsten nicht") und Philo[5]) bleibt auf der Linie dessen, was schon „den Alten gesagt war", indem sie nur Mißhandlungen des Mitmenschen verbietet, dagegen das ganze Gebiet der Unterlassungssünden (z. B. Gleichgültigkeit gegen die Armen und Elenden)[6]) offen läßt. Jesus dagegen

[1]) Deut. 6, 5 und Lev. 19, 18. — [2]) Mark. 12, 28 f.
[3]) Matth. 7, 12; Luk. 6, 31. — [4]) Tob. 4, 15.
[5]) Bei Eusebius Praep. ev. VIII, 7, 6. — [6]) Matth. 25, 42 f.

verlangt eine Nächstenliebe, welche dem Menschen alles das mit Freuden erweist, was uns von seiner Seite freuen würde, und zwar nicht aus Berechnung, um es von ihm wieder zu erlangen, sondern aus herzlicher Anerkennung seiner Nächstenstellung zu uns und seines Verlangens nach Glück und Liebe. Solche Anerkennung macht sich nur in einem Herzen geltend, welches gelernt hat nicht sich selber, sondern den andern leben.

Wo man sich aber auf diese Höhe einer „geistigen Gottesverehrung“[1]) stellt, welche nicht in Formeln und Gebräuchen besteht, sondern in einer Gestaltung des ganzen Lebens nach dem Vorbild göttlicher Vollkommenheit, da kann es nicht ausbleiben, daß manche Handlung sogar den Anschein einer Übertretung der bestehenden Gesetzesvorschriften gewinnt. Dies zeigt sich in der Stellung Jesu zum Sabbat, diesem Stolz und Wahrzeichen des Volkes Israel, dessen strenge Beobachtung als das Schwerste im Gesetz galt,[2]) aber auch die Anwartschaft auf Befreiung von den Römern verleihen sollte.[3]) Die Jünger Jesu rauften in einem Kornfeld Ähren aus und aßen die Körner, was nach dem Gesetz erlaubt war.[4]) Aber die Pharisäer machten ihn vorwurfsvoll darauf aufmerksam, daß dies am Sabbat ein Unrecht sei. Zu den 39 Hauptarbeiten, welche die Rabbinen am Sabbat untersagten, gehörte auch das Ernten, Dreschen, Früchteputzen und Mahlen; als eine von diesen Handlungen ließ sich das harmlose Tun der Jünger wohl auffassen. Jesus antwortete mit einem Hinweis auf David, welchem auf seiner Flucht vor Saul zu Nob erlaubt worden sei, von den Schaubroten der Stiftshütte zu essen, was sonst nur die Priester durften.[5]) Wenn eine Handlung für die Erhaltung eines Menschenlebens notwendig ist, so darf ihr auch ein direktes Verbot der Kultusordnung wie Lev. 24, 9 nicht im Wege stehen, geschweige denn eine bloß abgeleitete Satzung schriftgelehrter Kasuistik. Bald darauf heilte Jesus einen Mann mit verdorrter Hand in der Synagoge am Sabbat, nachdem er vorher den lauernden Pharisäern die Frage entgegengeworfen hatte: „Darf man am Sabbat Gutes tun oder Böses? ein Leben retten oder zugrunde gehen lassen?“[6]) Bei der Heilung des Wassersüchtigen[7]) sagt Jesus, wenn einem der Schriftgelehrten sein Kind oder ein Stück Vieh in einen Brunnen falle, so werde er es wohl auch am Sabbat herausziehen; was man aber dem Hausgenossen erweise, das sei man dem

---

[1]) Röm. 12, 1. — [2]) Weber a. a. O. S. 290. — [3]) S. oben S. 44.
[4]) Deut. 23, 25. — [5]) Mark. 2, 26. — [6]) Mark. 3, 4. — [7]) Luk. 14, 1 f.

notleidenden Mitmenschen überhaupt schuldig.[1]) Endlich bei der Heilung der verkrümmten Frau[2]) beruft sich Jesus darauf, daß jedermann auch am Sabbat seinen Ochsen oder Esel von der Krippe löse und zur Tränke führe; wie viel eher dürfe diese Israelitin von ihrer achtzehnjährigen Gebundenheit gelöst werden! Während die Pharisäer nur ungern wenigstens die erste Hilfleistung bei Unglücksfällen am Sabbat zugestanden, und auch dies nur in Fällen von Lebensgefahr, sieht Jesus in der Heilung eines Kranken geradezu eine Pflicht, welche selbstverständlich den Sabbat nicht entweihe. In diesem Sinne sagt er:[3]) „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht, und nicht der Mensch um des Sabbats willen." Der Ruhetag soll eine Wohltat für den Menschen sein, namentlich für die, welche schwere Arbeit zu verrichten haben;[4]) er soll ihm seinen Lebenszweck erfüllen helfen, welcher in einem gottgeweihten, heiligen Leben besteht; dagegen ist er nicht Selbstzweck. Eine Feier des Sabbats auf Unkosten menschlichen Lebens und Wohlergehens hat keinen Sinn; denn am siebenten Tag als solchem liegt Gott nichts, aber alles liegt ihm an dem Wohl des Menschen, und zwar des ganzen Menschen nach Leib und Seele, deren enge Zusammengehörigkeit Jesus wie kein anderer gewürdigt hat. Anderweitig hat Jesus an das Wort erinnert: „Ich habe Wohlgefallen an Barmherzigkeit und nicht am Opfer,"[5]) eines jener kühnen Prophetenworte, deren Wortlaut[6]) die äußern Zeremonien vollständig ausschließt zugunsten der ethischen und namentlich humanen Betätigung der Gottesfurcht. Tätiges Erbarmen mit den Elenden ist nicht nur kein Widerspruch zur Sabbatfeier; es ist sogar wertvoller als das bloße Unterlassen der Werktagsarbeit, wie es wertvoller als die Opfer ist. Damit greift Jesus über die nachexilische Auffassung des Sabbats, welche sich auch in manchen Sabbatgeboten der priesterlichen Pentateuchquelle spiegelt,[7]) auf die prophetisch-deuteronomische zurück. — Einer andern Gedankenreihe gehört das Argument an, daß auch die Priester das Recht haben, am Sabbat das tägliche Opfer im Tempel darzubringen, ohne sich damit zu versündigen.[8]) Der Tempel heiligt ihre Verrichtungen (das

[1]) Matth. 12, 11 f. findet sich dieser Zug in die Geschichte des Mannes mit der verdorrten Hand eingeschoben und auf den Unterschied zwischen Mensch und Tier zugespitzt.

[2]) Luk. 13, 11 f. — [3]) Mark. 2, 27. — [4]) Exod. 23, 12; Deut. 5, 14.

[5]) Matth. 12, 7; vgl, Hos. 6, 6.

[6]) Wie der von Jes. 1, 12 f.; Micha 6, 8; Jerem. 7, 22 f.; Ps. 50, 13.

[7]) Exod. 31, 15; 35, 2 f.; Lev. 23, 3.

[8]) Matth. 12, 5; vgl. Num. 28, 9.

Schlachten, Blutsprengen, Wegräumen der Asche, Reinigen der Leuchter, Waschen der Eingeweide ꝛc.), welche an sich profaisch und werktäglich waren. Nun ist aber hier, sagt Jesus, mehr als der Tempel; wo ich bin, da ist Gott gegenwärtig, und jede Handlung durch meine Nähe geheiligt, also auch jede Sabbathandlung. Ähnlich rechtfertigt er sich bei einem spätern Anlaß:[1]) ein Kind werde auch am Sabbat beschnitten, wenn der achte Tag nach seiner Geburt auf einen Sabbat falle; da müsse die Wichtigkeit des Sabbats der noch größern Wichtigkeit der Beschneidung weichen, ohne welche man kein Mitglied des Bundesvolkes sei. Also habe auch er das Recht, am Sabbat einen Menschen zu heilen und ihn damit der Gemeinschaft des Bundesvolkes wieder einzureihen, daß er mit demselben im Hause Gottes sich einfinden könne; das sei auch eine heilige Handlung. In diesen Äußerungen tritt uns bereits der Grundgedanke entgegen, welcher den Schluß des ersten synoptischen Sabbatgesprächs bildet: „Der Menschensohn ist Herr auch über den Sabbat;" er hat aus persönlicher Vollmacht zu entscheiden, was am Sabbat geschehen dürfe und was nicht: er bildet noch mehr als Tempel und Beschneidung eine höhere Instanz, welche vermeintliche Verletzungen des Sabbats rechtfertigt. Wieso er dies aber tun kann, zeigt das wunderbare Wort nach der Heilung des Kranken am Teich von Bethesda:[2]) „Mein Vater arbeitet bis heute, und ich arbeite auch." Die Pharisäer vertraten die Anschauung, daß man am Sabbat jede Arbeit unterlassen müsse, weil Gott selber am siebenten Tage von seinen Schöpfungswerken ausgeruht habe,[3]) und als eine Arbeit hatten sie die Heilung jenes Kranken getadelt. Jesus bemerkt ihnen, daß Gott in Wirklichkeit nie aufgehört habe für das Wohl seiner Geschöpfe tätig zu sein, freilich ohne Mühsal und Fehlgriffe, in der vollkommenen Harmonie und Lebenskraft göttlichen Waltens, — daß also Ruhe und Untätigkeit nicht dasselbe seien. Gerade so arbeite auch er, Jesus, Tag für Tag zum Besten der Menschen, aber nicht mit gezwungener, mühseliger Anstrengung, sondern weil es ihm Freude und Bedürfnis sei, so zu handeln, wie er den Vater handeln sehe. Damit verschiebt Jesus den Begriff „Werk" oder „Arbeit" vollständig; aus etwas Irdischem, das man einstellen muß, um dem Gott Israels einen Tag zu widmen, wird die Arbeit zu etwas Heiligem und Göttlichem, was am Sabbat nicht aufzuhören braucht, sondern sich zur schönsten Blüte heilbringender Wirksamkeit entwickeln

[1]) Joh. 7, 22. — [2]) Joh. 5, 17. — [3]) Gen. 2, 2 f.; Exod. 20, 11.

kann. Die beiden Gedanken: Wohltat erweisen ist auch am Sabbat erlaubt, und: Heilige Handlungen sind auch am Sabbat erlaubt, läßt Jesus somit in den einen ausmünden: Der, welcher lauter Wohltat erweist und lauter heilige Handlungen vollbringt, ist auch am Sabbat frei, zu tun, was er will. Damit hat er den Sabbat als selbständige religiöse Leistung, als Enthaltung zur Ehre Gottes verneint und ihn als eine göttliche Wohltat hingestellt, welche der Mensch dankbar zum Tun des Guten verwenden soll; die Berechtigung dazu aber hat er in seinem besondern Verhältnis zu Gott gefunden. Ohne die Sabbatfeier selbst zu bestreiten, hat Jesus doch nicht bloß die pharisäische Ausdeutung derselben abgelehnt, sondern einen Arbeitsbegriff eingeführt, welcher sich mit einer gesetzlich erzwungenen Sabbatruhe nicht mehr verträgt. Darum konnte Paulus später zur grundsätzlichen Verwerfung derselben fortschreiten[1]) und in seinen heidenchristlichen Gemeinden den Sonntag einführen, nicht als einen neuen Sabbat, sondern als den Tag festlicher Freude über die Auferstehung des Herrn.[2]) — Wir begreifen es, daß gerade dieses Verhalten Jesu zum Sabbat die Gegner zu den ersten Mordgedanken gegen ihn gereizt hat.[3]) Die ganze Geltung der jüdischen Gesetzesreligion stand in Frage, wenn einer aus dem Volk sich herausnehmen durfte, im Namen Gottes und der Menschlichkeit mit solcher Kühnheit über den Buchstaben des Gesetzes hinwegzugehn. Vorläufig mochte es genügen, ihn nach seiner Befugnis zum Lehramt und nach seiner Herkunft zu fragen;[4]) allein wenn Jesus dann furchtlos alle äußere Beglaubigung ablehnte und einzig an das Zeugnis Gottes im Gewissen der Gegner appellierte,[5]) welches nur durch die Rücksicht auf ihre Ehre und Machtstellung zum Schweigen gezwungen werde,[6]) dann blieb schließlich nichts anderes übrig, als mit Gewalt gegen den Verhaßten vorzugehen, welcher die ganze Zukunft Israels zu zerstören schien.

Ebenso bedeutsam ist das Gespräch Jesu mit den Pharisäern über das Händewaschen vor der Mahlzeit.[7]) Schriftgelehrte von Jerusalem beklagten sich bei Jesus, daß seine Jünger gegen die Überlieferung der Ältesten vor dem Essen die Hände nicht wuschen. Diese Waschung galt für notwendig, weil der Essende sich vorher unwissentlich durch die Berührung eines Heiden oder Zöllners hatte verunreinigen können, und weil zu jedem Gebet, also auch zum Tisch-

[1]) Kol. 2, 16. — [2]) 1. Kor. 16, 2; Apg. 20, 7; vgl. Barn. 15, 9.
[3]) Mark. 3, 6; Joh. 5, 16. — [4]) Joh. 7, 15. 27. 41.
[5]) Joh. 5, 31 f.; 7, 16 f. — [6]) Joh. 5, 41 f.
[7]) Matth. 15, 1 f.; Mark. 7, 1 f.

gebet, Händewaschen gehörte. Unterlassung desselben galt daher für ein Vergehen, welches den Bann verdiene, und Rabbi Akiba wollte im Gefängnis lieber verdursten, als von der Waschung absehen.[1]) Jesus antwortete in aufflammendem Unwillen: „Warum übertretet denn ihr Gottes Gebot um eurer Überlieferung willen?" Er erinnerte sie an das Wort des Propheten, daß der Gottesdienst derer, welche Menschengeboten folgen, von Gott als ein eitles Lippenwerk ohne Beteiligung des Herzens verworfen werde,[2]) und hielt ihnen eine Probe ihrer Kasuistik vor Augen: Mose befehle, daß man Vater und Mutter ehre; sie aber sagen: wer nachweisen kann, daß er das Geld, womit er seine Eltern hätte unterstützen sollen, vielmehr in den Tempelschatz gelegt habe, der ist seiner Pflicht gegen die Eltern ledig; die religiöse und nationale Ehrensache darf ihm heiliger sein als die ethische und persönliche Pflicht. Dann aber wandte sich Jesus von den Schriftgelehrten an das Volk und rief ihm zu: „Was von außen in den Menschen hineingeht, das kann ihn nicht verunreinigen, sondern was aus dem Menschen herausgeht, das verunreinigt den Menschen!" Dieses Wort war schon formal ebenso seltsam wie das bekannte Wort: „Wer nicht hat, dem wird genommen, was er hat."[3]) Was aus dem Menschen herausgeht, kann ihn doch nicht erst beim Herausgehen verunreinigen, sondern es muß ihn schon vorher durch sein Hereinkommen und sein Vorhandensein im Menschen verunreinigt haben; geht es aber dann aus ihm heraus, so wird ja der Mensch vielmehr von der Verunreinigung frei. Noch bedenklicher aber war der materiale Gehalt des Zurufs. Nach der Thora wurde ein Israelit ja in der Tat durch äußere Einflüsse unrein, z. B. durch Essen von Schweinefleisch oder Berühren eines Leichnams. Bei diesen Reinheitsvorschriften, welche in der persischen Religion ihre auffallendste Parallele haben, mögen ursprünglich hygienische Gesichtspunkte mitgewirkt haben; aber Jesus wollte nun gerade den Unterschied dieser äußeren, levitischen Reinheit von der sittlichen Herzensreinheit deutlich ins Licht stellen. Als ihn daher die Jünger, besorgt über die entsetzten Mienen der Pharisäer,[4]) nach dem Sinn seiner Worte fragten, erklärte er ihnen mit derber Offenheit, Speise und Trank gehen ja nicht ins Herz, sondern in den Bauch, welcher dann selbst die Reinigung der Speisen, d. h. die Ausscheidung alles dessen besorge, was nicht zur Erhaltung des Leibes von dem-

[1]) Weber a. a. O. S. 105.
[2]) Jes. 29, 13. — [3]) Matth. 25, 29. — [4]) Matth. 15, 12.

selben angeeignet werde. Die wahre Reinheit vor Gott sei vielmehr die des Herzens; sie werde durch böse Gedanken gestört, welche sich in schlimmen Worten und Taten äußern; von solchen Gedanken also gelte es das Herz zu reinigen. Damit hat Jesus nicht nur die Überlieferung in bezug auf das Händewaschen zurückgewiesen, sondern der spätjüdischen Reinheitsangst, welche z. B. an einem Daniel[1]) und einer Judith[2]) gerühmt wird, ihr Recht abgesprochen, zwar ohne direkte Bekämpfung der einzelnen Gebote, aber viel wirksamer durch den Hinweis auf das Innerliche, das alle derartigen Enthaltungen unnötig macht. Jesus hat in diesem Gespräch mit einer Lebhaftigkeit, welche sich auch in der abgerissenen Form der Sätze widerspiegelt, seinen freiern Standpunkt vertreten und die Zuversicht ausgesprochen, daß der pharisäische fallen müsse.[3]) Die Entrüstung der Gegner war denn auch so groß und bedrohlich, daß Jesus, dessen Stunde noch nicht gekommen war, sich für einige Zeit über die Grenze nach Phönizien begeben mußte.

Bald darauf erfolgte auf der Reise nach Jerusalem in Peräa das Gespräch über die Ehescheidung.[4]) Die Pharisäer fragten Jesus, ob ein Mann sein Weib entlassen dürfe, und beriefen sich auf eine Stelle im Gesetz.[5]) Dort wird die Scheidung zwar nicht ausdrücklich erlaubt, jedoch als Brauch vorausgesetzt; geboten wird dagegen, wenn eine Geschiedene einen andern Mann heirate, und dieser sterbe oder sie ebenfalls entlasse, so könne sie nicht zu dem ersten Manne zurückkehren, da sie verunreinigt sei.[6]) Die Rabbinen hielten die Scheidung für erlaubt, wofern der Scheidebrief richtig ausgestellt werde, und stritten bloß darüber, auf welche „widerwärtige Sache" hin man sein Weib entlassen dürfe, ob nur auf eheliche Untreue hin, wie Schammai lehrte, oder schon wegen schlechter Küche, wie Hillel meinte, oder wegen beginnender Häßlichkeit, wofür Akiba sich später ausgesprochen hat. Ganz anders ernst faßte Jesus die Frage auf. Er erklärte, Mose habe die Ehescheidung nur im Blick auf Israels Hartnäckigkeit *(σκληροκαρδία)* zugelassen, um ihnen das Joch des Gesetzes nicht allzu schwer zu machen. Ursprünglich aber habe es Gott mit der Ehe anders gemeint; er habe die Menschen als Mann und Weib geschaffen und damit die Ehe als eine Verbindung von solcher Innigkeit gestiftet, daß sogar das Eltern- und Kindesverhältnis vor ihr zurücktreten müsse.[7]) „Was nun Gott zusammen-

[1]) Dan. 1, 8. — [2]) Jud. 12, 2. — [3]) Matth. 15, 13.
[4]) Matth. 19, 3 f.; Mark. 10, 2 f. — [5]) Deut. 24, 1.
[6]) Deut. 24, 4. — [7]) Gen. 1, 27; 2, 24.

gefügt hat, das soll der Mensch (der Ehemann) nicht scheiden." Ganz dem entsprechend erklärte Jesus nachher den Jüngern, jede Ehescheidung und jede Heirat mit einer Geschiedenen sei Ehebruch.[1]) Mit dieser Gegenüberstellung von Thora und Urgeschichte hat Jesus die bahnbrechende Erkenntnis ausgesprochen, daß vieles im Alten Testament nicht dem eigentlichen, alle Menschen betreffenden und endgültigen Willen Gottes entspreche, sondern nur aus pädagogischer Rücksichtnahme auf die sittliche Unreife des Volkes Israel erwachsen sei. Dasselbe ließ sich auf die Vielweiberei, auf die Blutrache, auf die Sklaverei anwenden, welche sämtlich im Gesetz nicht eigentlich gutgeheißen, sondern nur als alte Gewohnheiten belassen und gemildert werden. Wer konnte es aber dem Nachdenkenden verwehren, auch die Opferthora, die Reinheitsgesetze, die Abschließungsmaßregeln gegen die Heidenvölker unter demselben Gesichtspunkt zu betrachten. Auch diese waren ja äußere Ordnungen, die für den nationalen Bestand Israels, speziell der kleinen nachexilischen Gemeinde unentbehrlich erscheinen konnten, die aber schon nach manchem Prophetenwort unendlich geringeren Wert hatten als die sittlichen Ordnungen Gottes, und jedenfalls nicht Gottes letztes Wort an die Menschheit sein konnten. Aus solchen Erwägungen mußte die Erkenntnis des Paulus reifen, daß das Gesetz, welches nach den Rabbinen ewig vor der Welt bei Gott war und für die Ewigkeit gegeben ist,[2]) vielmehr „nebeneingekommen" oder „hinzugetan worden" ist,[3]) um einem höhern Zwecke Gottes zu dienen. Dieser Einsicht konnte auch jenes Wort Jesu Vorschub leisten, wo er sagt, die Zeit des Gesetzes und der Propheten (des Alten Bundes) reiche bis auf Johannes den Täufer, und zwar mit Einschluß desselben; seither dagegen werde das Reich Gottes von mutigen Leuten (seinen Jüngern) im Sturm eingenommen.[4]) Vorher Gesetz und Propheten, — jetzt das Himmelreich, seit Jesus aufgetreten ist; damit ist die Zeit des Alten Bundes für abgelaufen erklärt.

Wie ernstlich Jesus sich mit diesem Gedanken befreundet hat, zeigen uns zwei Beispiele, das eine aus dem Gebiet der religiösen Sitte, das andere aus dem Bereich der ethischen Anschauungen. In

---

[1]) Der ursprüngliche Wortlaut ist Luk. 16, 18 erhalten und wird von Paulus 1. Kor. 7, 10 vorausgesetzt. Matthäus schiebt 5, 32 und 19, 9 eine Klausel im Sinne Schammais ein; Markus fügt den nur nach römischem Recht denkbaren Fall hinzu, daß sich die Frau vom Manne scheide (10, 12).

[2]) Weber a. a. O. S. 14 f.

[3]) Röm. 5, 20; Gal. 3, 19. — [4]) Matth. 11, 12 f.; Luk. 16, 16,

der frühern Zeit seiner Wirksamkeit stellten ihn die Pharisäer darüber zur Rede, weshalb er im Unterschied von den Johannesjüngern und ihnen selber seine Jünger nicht fasten heiße?[1]) Jesus zog sich nicht darauf zurück, daß das Gesetz nur für den großen Versöhnungstag Fasten anbefehle,[2]) und das häufigere Fasten erst seit dem Exil zur Sitte geworden sei.[3]) Er ließ anderweitig das Fasten als bestehende Sitte gelten, welche einen religiösen Wert haben könne, wenn sie ohne Aufsehen, als naiver Ausdruck bußfertiger Stimmung geübt werde.[4]) Aber auf jene Beschwerde erwiderte er: „Die Hochzeitsleute können doch nicht fasten, solange der Bräutigam bei ihnen ist?" Zu einem Freudentage paßt das Fasten, dieses Abzeichen der Trauer[5]) durchaus nicht; für die Jünger aber ist jetzt eine Freudenzeit angebrochen, weil sie den in ihrer Mitte haben, durch welchen Gottes Eheverhältnis mit dem Volk Israel, von dem die Propheten geredet haben, verwirklicht werden soll. Darum würden abgehärmte Büßermienen für sie nicht passen; die Predigt vom Himmelreich ist Evangelium, frohe Botschaft, über welche die Jünger sich freuen sollen. Dazu fügte Jesus die noch weiter greifenden Gleichnisse vom alten Kleid und den alten Schläuchen. Niemand näht ein Flickstück von neuem Tuch auf ein altes Kleid, das keinen Stich mehr hält; sonst reißt das neue Füllstück vom alten Kleid doch wieder ab, und der Riß wird ärger.[6]) Damit sagte Jesus nicht bloß, er könne sein Evangelium nicht mit alten Fastensitten verbinden; diese waren ja etwas Einzelnes, während im Gleichnis das Alte gerade durch das Kleid im Gegensatz zum einzelnen Lappen dargestellt wird. Vielmehr stellte er die gesamte Form der damaligen jüdischen Frömmigkeit mit Einschluß des Fastens als ein Ganzes hin, auf welches sein Evangelium nicht bloß als Ergänzungsstück dürfe aufgeheftet werden. Damit hat er im voraus die judaistischen Gegner des Paulus widerlegt, welche die ganze jüdische Religiosität beibehalten wollten, nur mit dem Zusatz, daß der erwartete Messias in Jesus erschienen sei. Ferner sagt er: niemand gießt neuen Wein in alte Schläuche, sonst

[1]) Mark. 2, 18 f. — [2]) Lev. 23, 27.

[3]) Sach. 8, 19; Judith 8, 6; Tob. 12, 8.

[4]) Matth. 6, 16 f. — [5]) 1. Sam. 1, 7; 1. Kön. 21, 4.

[6]) Mark. 2, 21; Matth. 9, 16. Lukas denkt sich 5, 36 den Hergang so, daß jemand, um ein altes Kleid zu flicken, ein Stück Tuch aus einem neuen Kleid herausreiße, worauf dann das neue Kleid zerrissen sei, und der neue Lappen erst nicht zum alten Kleid passe. Diese verschiedene Verwendung des „Reißens" zeigt, wie ein und derselbe aramäische Text verschieden gedeutet werden konnte; Markus und Matthäus bieten aber das Einfachere und Ursprüngliche.

zerreißt er dieselben, und Wein wie Schläuche gehen zugrunde. So konnte auch die frohe Heilsbotschaft Jesu nicht in die engen, düstern Formen der pharisäischen Frömmigkeit gebannt werden, sondern sie mußte sich ihre religiösen Formen selbst schaffen. Das viele Fasten stimmte zu der enttäuschten, sehnsüchtigen, gottfernen Stimmung des nachexilischen Judentums; mit dem fröhlichen Gefühl der Nähe Gottes als des liebenden Vaters ist nur dankbarer Genuß seiner leiblichen wie geistigen Gaben vereinbar. So handelte Jesus selber;[1]) seltsam genug hat die Kirche später aus seinem Wort[2]) eine neue Aufforderung zum Fasten herausgelesen, als wenn der auferstandene und im Geist unter den Seinen gegenwärtige Jesus denselben „weggenommen" wäre! — Ebenso deutlich ist der Vorfall mit den ungastlichen Samaritern.[3]) Die Söhne des Zebedäus baten Jesus um Erlaubnis, auf einen Flecken der Samariter, in welchem man ihm nicht hatte Obdach gewähren wollen, Feuer vom Himmel fallen zu lassen, wie Elias getan habe[4]) Er aber fuhr sie an: „Wisset ihr nicht, welches Geistes ihr seid? Der Menschensohn ist nicht gekommen, Menschenleben zu vertilgen, sondern zu retten!" Diese Worte sind schon in der ältesten Zeit manchen Lesern und Abschreibern des Lukasevangeliums allzukühn erschienen; man scheute den offnen Gegensatz, in welchen hier Elias, diese gewaltigste Persönlichkeit des Alten Bundes neben Mose,[5]) zu Jesus tritt, und sah den Gebrauch ungern, welchen Marcion und andere Gegner des Alten Testamentes von der Stelle machten. Wie man daher in sehr alter Zeit die Belegstelle der Gnostiker Gal. 2, 5 durch Weglassung zweier Worte,[6]) die Stelle Joh. 1, 13 durch Umsetzung des Plurals in den Singular[7]) unschädlich gemacht hat, so hat man in vielen Handschriften unsere Stelle katholisiert durch gewaltsame Verkürzung auf den Wortlaut: „Er aber wandte sich um und fuhr sie an, und sie gingen in einen andern Flecken." Allein die neuern Textherausgeber Tischendorf[1], Tregelles, Westcott und Hort, Nestle sind allzu bereitwillig jenen Handschriften gefolgt; denn das Zeugnis der Übersetzungen und Kirchenväter lautet überwiegend für die weggelassenen Worte, und es stimmt nicht günstig für die Streichung derselben, daß sehr alte Zeugen auch das inhaltlich verwandte erste Wort Jesu am Kreuz[8]) weglassen, welches

[1]) Matth. 11, 19. — [2]) Mark. 2, 20. — [3]) Luk. 9, 51 f.
[4]) 2. Kön. 1, 9 f. — [5]) Mark. 9, 4.
[6]) *οἷς οὐδέ*, Tertullian adv. Marc. V, 3.
[7]) *ὃς . . . ἐγεννήθη*, Tertullian de carne Christi 19.
[8]) Luk. 23, 34.

der judenfeindlich gewordenen Kirche als zu mild und als ein unerhört gebliebenes Gebet Jesu erscheinen konnte. Dem Geist des Elias, des gewaltigen Eiferers für die Anbetung Jahves, des Würgers der Baalspropheten entsprach es, daß er seine und Jahves Feinde durch Feuer vertilgte. Aber die Jünger Jesu stehen unter der Leitung eines andern Geistes, welcher der Geist der rettenden Liebe ist. Solange der Wille Gottes in der Form eines Gesetzes und in den Schranken einer Nationalität kundgetan war, mußte dieses Gesetz zur Selbsterhaltung der Nation unter Umständen gewaltsam aufrecht erhalten werden. Jetzt dagegen hat Gott sich als der geoffenbart, dessen innerstes Wesen der väterliche Heilswille ist; jetzt soll allfälliger Widerstand durch Verzeihen und Wohltun gebrochen werden, damit die Menschen Zeit zur Umkehr behalten. Jesus hat die Größe eines Elias und Elisa schon dadurch anerkannt, daß er sich überhaupt mit ihnen verglich;[1]) aber sein Geist, seine Ausrüstung von oben ist eine andere: nicht Sturmwind, Erdbeben und Feuer, sondern das sanfte Säuseln der göttlichen Liebe,[2]) welche nicht knickt und auslöscht, sondern anfacht und aufrichtet. So hat Jesus gelegentlich eine scharfe Zurückweisung alttestamentlicher Anschauungen hervortreten lassen, welche auf seinem Bewußtsein beruhte, Gott und sein Verhältnis zu den Menschen wirklich besser zu kennen als irgend jemand vor ihm.

Alles dies scheint nun freilich widerlegt zu werden durch die berühmten Worte: „Meinet nicht, daß ich gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen, um aufzulösen, sondern um zu erfüllen. Denn wahrlich, ich sage euch: bis der Himmel und die Erde vergeht, wird nicht ein Jota oder ein Strichlein vom Gesetz vergehen, bis daß alles geschehe. Wer nun eines dieser geringsten Gebote aufhebt und die Menschen so belehrt, der wird der Geringste im Himmelreich genannt werden; wer sie aber tut und lehret, der wird groß genannt werden im Himmelreich."[3]) Machen diese Worte nicht das Verhalten Jesu zum Sabbat, zu den Speisegeboten, zur Ehescheidung, namentlich aber sein Wort vom Ende des Gesetzes[4]) ganz unerklärlich? Marcion hat sie wirklich als judaistische Fälschung behandelt, während Jesus nach dem Egangelium der Marcioniten ursprünglich das Gegenteil gesagt hat: „Meinet ihr, daß ich gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten zu erfüllen?

---

[1]) Luk. 4, 25 f. — [2]) 1. Kön. 19, 11 f.
[3]) Matth. 5, 17—19. — [4]) Matth. 11, 13.

Ich bin gekommen, um aufzulösen, aber nicht um zu erfüllen."[1]) Ebenso hat die Tübinger Schule unsere Stelle als Beweis für den judaistischen Charakter des ersten Evangeliums aufgefaßt und speziell im 19. Vers eine polemische Beziehung auf Paulus, den „geringsten der Apostel",[2]) gefunden. Andre sind geneigt, wenigstens den 18. und 19. Vers als judaistische Einschaltung zu betrachten. Allein der Umstand, daß Lukas[3]) gerade den Vers von der Unvergänglichkeit des Gesetzes in sein Evangelium aufgenommen hat, und zwar zwischen dem Wort „das Gesetz und die Propheten reichen bis auf Johannes" und dem Verbot jeglicher Ehescheidung, also zwischen anders gerichteten Äußerungen Jesu,[4]) mag uns immerhin eine Mahnung sein, die schwierigen Worte nicht zu rasch Jesus abzusprechen. Sie stehen in der Bergpredigt als Einleitung zu dem früher besprochenen Abschnitt, in welchem Jesus die bessere Gerechtigkeit des Himmelreichs derjenigen der Schriftgelehrten entgegenstellt, und zwar wird der Übergang durch ein „denn" vollzogen. Weil im Reiche Gottes eine bessere Gerechtigkeit verlangt und geübt wird als die pharisäische, darum darf Jesus, mit welchem das Reich gekommen ist, von sich sagen, daß er nicht gekommen sei, Gesetz oder Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen. Die Meinung, daß Jesus dieselben auflösen, d. h. das Alte Testament seiner Autorität und Verbindlichkeit entkleiden wolle,[5]) konnte gerade angesichts seines freien Verhaltens zum Sabbat, Fasten u. dgl. von seinen Feinden verbreitet werden, um ihn als einen Feind Israels zu brandmarken; sie verhält sich zu seiner wahren Meinung ähnlich wie das Gerücht, er wolle den Tempel zerstören,[6]) zu dem, was er wirklich vom Tempel gesagt hatte.[7]) Jesus antwortet: „Nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen bin ich gekommen." Als einfacher Gegensatz zum „Auflösen" würde dies besagen: um die Gebote des Alten Testaments zu vollstrecken, sie auszuführen,[8]) und die Weissagungen der Propheten zu verwirklichen.[9]) Allein dieses schlechthin bejahende Verhältnis zum Alten Testament entspricht dem

[1]) Isidor. Pelus. Epist. I, 371; vgl. Adamantius Dial. II, 15 und Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 666 f.

[2]) 1. Kor. 15, 9. — [3]) 16, 17.

[4]) Marcion hat den Kontrast gefühlt und anstatt *τοῦ νόμου* gesetzt: *τῶν λόγων μου* (Tert. adv. Marc. IV, 33).

[5]) So steht *καταλύειν* vom Aufheben eines Gesetzes 2. Makk. 2, 22; Gal. 2, 18; *λύειν* Joh. 7, 23; 10, 35.

[6]) *καταλύειν*, Mark. 14, 58; 15, 29. — [7]) Joh. 2, 19.

[8]) So steht *πληρόω* Matth. 3, 15; Röm. 13, 8; 8, 4; Gal. 5, 14.

[9]) So Matth. 1, 22; Mark. 14, 49; Luk. 4, 21.

wirklichen Verhalten Jesu nicht; er hat nicht alle Vorschriften der Thora ausgeführt, auch nicht alle messianischen Weissagungen erfüllt, z. B. sofern sie einen siegreichen Kriegshelden in Aussicht stellten; das war es ja eben, was die Menge an ihm vermißte. Auch ist es seiner Redeweise angemessen, wenn wir vom zweiten Verbum des Satzes nicht bloß die Verneinung des ersten erwarten, sondern einen unerwartet starken Gegensatz zu demselben,[1]) welcher zu dem nachherigen „Ich aber sage euch" paßt. Daher bedeutet „erfüllen" hier so viel wie „vollenden, ausbauen, zu voller Wirkung und Geltung bringen."[2]) Dem entspricht auch die aramäische Form des Wortes Jesu, welche uns zufällig im Talmud erhalten ist; sie lautet: „Nicht um wegzunehmen vom Gesetz Moses bin ich gekommen, sondern um hinzuzufügen zum Gesetz Moses bin ich gekommen."[3]) Das ist etwas Außerordentliches; denn von den Propheten heißt es im Talmud: „48 Propheten und 7 Prophetinnen haben geweissagt in Israel und haben nichts weggelassen noch hinzugefügt zu dem, was in der Thora enthalten ist.[4]) Jesus dagegen deutet mit dem Wort „erfüllen" an, daß das Gesetz einer Vollendung, eines Ausbaues in bezug auf seine Wirkung bedürfe. Wieso? das dürfen wir dem Gespräch über die Ehescheidung entnehmen. Gott hat im Gesetz um der Hartnäckigkeit Israels willen manches zulassen müssen, was nicht zu dem reinen Inhalt seiner Heilsoffenbarung gehört. Das Gesetz ist die heilige Kundgebung des Willens Gottes, aber in den Schranken, welche ihm durch die Notwendigkeit einer pädagogischen Behandlung des Volkes Israel gesetzt waren. Auch Jesus ist gekommen, den Willen Gottes zu verkündigen, aber nun so, wie er sich an die Menschen abgesehen von Zeit, Kulturstufe und Nationalität richtet, entsprechend der vollen Offenbarung Gottes durch Christus. Was das Gesetz will, das will auch Jesus: die Gerechtigkeit predigen, welche Gott verlangt; aber während das Gesetz der Hartnäckigkeit Israels Rechnung trägt durch die Nötigung zu einer erzieherisch wirkenden äußern Heiligkeit, zeigt Jesus vielmehr, wie man vom Eigenwillen frei wird durch eine Erneuerung des Herzens, und stellt durch dieses Bessere die Zeremonien in den Schatten. Damit macht

---

[1]) Vgl. Matth. 5, 33 f. „nicht falsch schwören, sondern — gar nicht schwören;" 6, 16 f. „nicht sauer sehn beim Fasten, sondern — sein Haupt salben."

[2]) Wie Joh. 3, 29; 15, 11; 17, 13; 2. Kor. 10, 6.

[3]) Laible, Jesus Christus im Talmud, S. 62 f.; Meyer, Jesu Muttersprache, S. 79 f. Doch ist der Text nicht sicher.

[4]) Wünsche, Neue Beiträge, S. 41.

er das Gesetz seinem göttlichen Zwecke nach erst zur Tatsache unter den Menschen, und zwar das Gesetz als Ganzes; einen Unterschied zwischen rituellen und sittlichen Geboten macht Jesus so wenig wie Paulus. Das mosaische Gesetz ist ihm eine Einheit, und als solche bedarf es um der menschlichen Sünde willen der Erfüllung durch eine Predigt, die nicht nur fordert, sondern dazu verhilft, daß man den Willen Gottes tue.

Nun folgt aber die Ankündigung: bis daß Himmel und Erde vergehe, solange es also eine Menschheit gebe,[1]) werde kein Jod oder Strichlein vom Gesetz vergehen (seine Gültigkeit verlieren), bis daß alles, auch das Kleinste und Geringfügigste geschehe (zum Vollzug komme). In der Parallelstelle bei Lukas heißt es bloß, es sei leichter, daß Himmel und Erde vergehen, als daß vom Gesetz ein Strichlein dahinfalle.[2]) Die Matthäusstelle[3]) sagt ausdrücklicher, das Gesetz sei nicht nur als ideale Norm unverbrüchlich, sondern als eine Gottesordnung, welche auf Realisierung in der Menschheit hinarbeite; den Abschluß der Geschichte der Menschheit werde ein Zustand bilden, wo Gottes Gesetz alles beherrsche und durchdringe. Dies ist allerdings nicht dasselbe, wie wenn jüdische Autoren dem mosaischen Gesetz ewige Dauer zusprechen[4]) und dabei speziell das Jod als den kleinsten Buchstaben des hebräischen Alphabets betonen.[5]) Ewigkeit über den Bestand von Himmel und Erde hinaus spricht Jesus nur seinen eignen Worten zu.[6]) Das Gesetz ist für die jetzige Welt und Menschheit da. In ihr soll es aber noch ganz zur Vollziehung kommen. Dies muß in dem oben entwickelten Sinn des „Erfüllens" gemeint sein. Alles, was Gott im Gesetz den Menschen von göttlichem Leben hat zeigen wollen, wird einst noch auf Erden zur Geltung gelangen, aber nicht auf dem Wege der Pharisäer, welche das Göttliche dem unverwandelten Menschenherzen äußerlich als heiligen Brauch aufnötigen, sondern auf dem Wege Jesu, welcher dem Menschen einen andern Sinn schenkt. So hatte schon Jeremia[7]) von der Zeit geweissagt, wo Jahve sein Gesetz ins Innere der Israeliten legen und es ihnen ins Herz schreiben werde, so daß nicht

---

[1]) Vgl. Hiob 14, 12; Baruch 1, 11. — [2]) Luk. 16, 17. — [3]) Matth. 5, 18.

[4]) Baruch 4, 1; Philo Vit. Mos. II, 3; Josephus c. Ap. II, 38.

[5]) Wünsche a. a. O. S. 43: „Wenn alle Menschen zusammenständen, ein Jod zu tilgen, welches der kleinste Buchstabe im Gesetz ist, so würde es ihnen nicht gelingen." Wettstein, Novum Test. I, 295: „Salomo und tausend seinesgleichen werden vergehen; aber ein Strichlein vom Buchstaben Jod wird nicht vergehen."

[6]) Matth. 24, 35. — [7]) 31, 33 f.

mehr einer den andern über Jahve belehren müsse, sondern sie ihn allesamt unmittelbar erkennen. „Mein Gesetz", sagt er; aber es ist nicht mehr die äußerliche Satzung, welche zum Widerspruch reizt, sondern der zur innerlichen Herzensrichtung und Lebensmacht gewordene Gotteswille. Auch Paulus hat für die neue Lebensordnung, welche der Heilige Geist dem Menschen bringt, den Ausdruck „Gesetz" nicht vermeiden wollen; aber es ist das Gesetz Christi, des Geistes und des Glaubens,[1]) durch welches die Rechtsordnung des Gesetzes in der Liebe erfüllt wird.[2])

Endlich fügt Jesus hinzu,[3]) wer eines der kleinsten Gebote, das an Geringfügigkeit einem Strichlein in der Thorarolle gleichkomme, aufhebe und die Menschen in diesem Sinn belehre, der werde im Himmelreich ein Kleinster heißen; wer aber auch diese kleinsten halte und lehre, der werde ein Großer heißen im Himmelreich. Damit gibt Jesus den Vorwurf der Gesetzlosigkeit, den ihm die Pharisäer machten, ihnen in der schärfsten Weise zurück: sie sind diejenigen, welche bei aller ihrer äußern Verehrung des Gesetzes dasselbe faktisch oft umgehen und wirkungslos machen: darum wird es schwer halten, daß ein von ihrer Denkweise durchtränkter Mensch überhaupt am Himmelreich Anteil bekomme. Jesus denkt hier an die Gewohnheit der Rabbinen, aus schweren oder gefährlichen Vorschriften des Gesetzes einen Ausweg (eine „Türe") zu suchen mittelst ihrer Auslegungskünste, welche jedes Wort der Thora auf 49 oder 70 Arten auszulegen gestatteten.[4]) Anderweitig sagt er von ihnen: „Sie legen den Leuten schwere Lasten auf die Schultern und rühren sie selber mit keinem Finger an;"[5]) „ihr lasset das Schwierigere vom Gesetz beiseite: das rechte Gericht, die Barmherzigkeit und die Treue;"[6]) „ihr übertretet Gottes Gebot um eurer Überlieferung willen."[7]) Beispiele dieser Praxis haben wir an ihrer Behandlung des Eides[8]) und der Kindespflichten.[9]) Dieser auflösenden, die Gewissen verwirrenden Kasuistik stellt Jesus seine Realisierung des Gesetzes gegenüber. Auch das kleinste Gebot ins Leben des innern Menschen übertragen und den Willen Gottes in allem zur Geltung

---

[1]) Gal. 6, 2; Röm. 8, 2; 3, 27; 1. Kor. 9, 21.

[2]) Röm. 8, 4; 13, 8. — [3]) Matth. 5, 19.

[4]) Weber, Lehren des Talmud, S. 33. 84.

[5]) Matth. 23, 4. — [6]) Matth. 23, 23.

[7]) Matth. 15, 3. Dasselbe meint Paulus, wenn er Gal. 6, 13 von den Beschneidungsmännern sagt, sie halten selber das Gesetz nicht.

[8]) Matth. 23, 16 f. — [9]) Matth. 15, 4 f.

bringen, das ist die wahre Größe eines Lehrers. Wahre Herzensfrömmigkeit schafft einen Zustand, in welchem auch die kleinsten Lebensbeziehungen durch den Gedanken an Gott gestaltet werden, auch Essen und Trinken, auch Schlafen und Wachen, auch Genuß und Enthaltung, aber nicht mit pharisäischer Quälerei, sondern aus dem freien Drang eines Gemüts heraus, welchem der Wille Gottes zur Lebensluft geworden ist. So ist die Zeit des Gesetzes zwar abgelaufen, was seine Gültigkeit ohne „Erfüllung", auf dem Boden der alten israelitischen Verhältnisse betrifft; dagegen als Ausdruck der ewigen Heilsgedanken Gottes hat das Gesetz ewigen Gehalt und wird gerade jetzt in volle Aktualität treten. Jetzt, wo das Reich Gottes kommt, geschieht auch erst recht sein Wille auf Erden.

Auch hier erhebt sich die Frage, wie die verschiedenen Aussprüche Jesu über das Alte Testament und seinen Inhalt, so positiv und konservativ die einen, so kritisch und weitergreifend die andern, sich als Worte *eines* Mannes verstehen lassen? Hat Jesus sich vielleicht, eingedenk der Anhänglichkeit seines Volkes an die Thora in seinen öffentlichen Reden derselben anbequemt (akkommodiert), um sich nicht von vornherein den Eingang beim Volke zu versperren, in seinem Innern dagegen freier gedacht und im Kreise seiner Jünger auch freier gehandelt? Das wäre das Auskunftsmittel mancher Angehörigen einer geheimen Gesellschaft, welche sich im amtlichen Auftreten Zwang auferlegen müssen, sich dafür aber durch um so freiere Äußerungen im Kreis ihrer Freunde schadlos halten. Jesus dagegen hat seinen Jüngern gesagt: „Was ich zu euch rede im Dunkel, das redet im Licht, und was ihr ins Ohr höret, das prediget auf den Dächern!"[1]) und mit dem gewaltigen Wort über die Verunreinigung[2]) hat er sich speziell an das Volk gewendet. Andrerseits erscheint er auch in seinen bejahenden Aussprüchen über das Gesetz durchaus nicht gewunden und gekünstelt, sondern er spricht naiv-unmittelbar, mit dem Pathos einer ehrlichen Überzeugung. — Oder ist Jesus vielleicht ein einfacher *Anhänger* des Gesetzes gewesen, welchem man erst nachträglich freiere Gedanken angedichtet hat? In diesem Fall wäre die Polemik gegen die Pharisäer erst aus den Kämpfen der Urgemeinde entstanden, und der Stifter des Christentums wäre Paulus, nicht Jesus; denn erst die freiere Stellung zum Gesetz hat die Gemeinde über den Rang einer jüdischen Sekte hinausgehoben und das Hinaustreten des

[1]) Matth. 10, 27. — [2]) S. 97.

Evangeliums in die Völkerwelt ermöglicht. Gerade die Wirksamkeit des Paulus aber würde zum Rätsel, wenn nicht die Säulenapostel, welche seine Mission gegen die Judaisten in Schutz nahmen,[1]) sich auf das eigne Verhalten Jesu hätten berufen können. — Oder sind etwa die gesetzestreuen Worte Jesu erst nachträgliche judaistische Zulagen, während er selber antinomistisch gedacht und gelehrt hat? Dann wäre es unbegreiflich, wie Jesus auch nur eine Zeitlang von den Pharisäern um seine Meinung gefragt und von der Menge für den Messias gehalten werden konnte; denn der Messias sollte ja gerade das Gesetz zu voller Geltung bringen auch bei den Heidenvölkern.[2]) Ein Antinomist war noch weniger als ein Sadducäer in der Stellung des Messias denkbar. — Oder haben wir uns eine Entwicklung Jesu von anfänglicher naiver Gesetzestreue zu einer freiern Auffassung vorzustellen? Da hätte ihm ein Jahr öffentlicher Wirksamkeit eine Einsicht gebracht, welche ihm vorher dreißig Jahre lang verborgen geblieben wäre; ein nicht sehr vertrauenerweckender Umstand! Wer mit solchen Ansprüchen wie Jesus öffentlich auftrat, mußte doch über diese wichtige Frage mit sich und mit Gott ins reine gekommen sein, sonst war er ein unklarer Enthusiast, keine bahnbrechende Persönlichkeit. Auch fallen die Worte: „Ich aber sage euch" und die Sabbatgespräche gerade in die erste Zeit Jesu, manches gesetzfreundliche Wort dagegen[3]) in seine letzten Tage.

Der Schlüssel des Rätsels liegt vielmehr in den zahlreichen Stellen, wo Jesus gerade bei Verhandlungen über den Inhalt des Alten Testaments auf die einzigartige Stellung seiner Person hinweist: „Ich aber sage euch"; „Ich bin gekommen zu erfüllen"; „Ich bin mehr als der Tempel"; „Ich werde ihn in drei Tagen aufrichten"; „Ich bin der Herr des Sabbats"; „Ich tue, was mein Vater tut" usw. Die Ehrerbietung Jesu gegen das Alte Testament stammt aus dem demütigen Bewußtsein, daß er seine Kenntnis der „vor Zeiten manchmal und auf mancherlei Weise"[4]) geschehenen Taten und Aussprüche Gottes diesem Buche verdanke, daß in diesem der Wille Gottes geoffenbart sei, und daß Gott durch dasselbe unzählige Male auch zu ihm geredet habe. Aber er hatte diesen Gott nun auch wirklich empfunden als den lebendigen Gott, welcher nicht

[1]) Gal. 2, 6 f.
[2]) Sibyll. III, 719; Weber a. a. O. S. 360 f.
[3]) Wie Matth. 23, 2; 24, 20; 26, 18.
[4]) Hebr. 1, 1.

aufgehört hat zu wirken und zu reden; mit der zunehmenden Erschließung seines eignen Bewußtseins war das Gefühl der unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott in ihm zur Entfaltung gekommen, und damit auch ein untrüglich sicheres Bewußtsein davon, wie Gott gesinnt ist, und was er von jedem seiner Geschöpfe will. Dieses Verhältnis zu seinem himmlischen Vater hob ihn über das bloß Nationale und Zeitliche am Gesetz hinaus und ließ ihn mit fester Hand das bleibend Göttliche in demselben, welches zugleich das allgemein Menschliche ist, zum Anknüpfungspunkt für seine Reichspredigt machen. Jesus lebte „unter dem Gesetz",[1]) aber nicht als ein Sklave, welcher die Absichten des Hausherrn nicht kennt und eben deshalb alle Äußerlichkeiten der Hausordnung blindlings aus Furcht vor Strafe erfüllt, sondern als der Sohn des Hauses,[2]) welcher des Vaters Interesse als sein eigenes wahrnimmt und deshalb des Vaters volles Vertrauen genießt. Der gehorsame Sohn darf sich manche Freiheit erlauben in Dingen, welche dem Gesinde zur Vermeidung von Mißbrauch verboten sind; ihm werden die Schlüssel überlassen; er ist ein Herr in seines Vaters Hause. So stand Jesus unter seinem Volke da, ein treuer Sohn Israels und seiner Heiligen Schrift, aber vor allem der Sohn des Vaters, in welchem er sich königlich frei wußte, das Gute zu tun.

Dieselbe Stellung zur Schrift hat Jesus nun aber uns, seinen Jüngern vererbt. Jeder wahre Christ weiß und bekennt es freudig, was er an seiner Bibel, seinem Alten und Neuen Testament hat: das unschätzbare, heilige Buch der Bücher, welchem er die Kunde von Gott und seiner Offenbarung in Christus verdankt, welches ihm stets von neuem, auch wenn sein eignes Herz ihn verlassen will, die objektive Wahrheit von Gottes Gnade und Heil zusichert und ihn wieder auf den rechten Weg stellt. Aber eben dieses Buch bezeugt uns, daß wir durch Christus Gottes Kinder sind, zur persönlichen Gemeinschaft mit ihm berufen. Nun verkehrt doch ein Vater mit seinen Kindern nicht bloß schriftlich, — es müßte denn ein verstorbener Vater sein, an dessen Hinterlassenschaft die Kinder sich zu halten haben. So kann auch unser Verkehr mit Gott nicht nur im Lesen eines Buches bestehen, sondern auf Grund der großen Heilstaten, von welchen die Bibel erzählt, will er fortwährend durch unser Leben zu uns reden und unsere Gebete erhören. Wenn uns aber Gott in solcher Weise zur höchsten Wirklichkeit unsers Lebens

[1]) Gal. 4, 4. — [2]) Hebr. 3, 6.

geworden ist, dann wird es uns auch der Heiligen Schrift gegenüber ein unabweisliches Bedürfnis, nicht bloß aus ihren einzelnen Versen Erbauung zu schöpfen, sondern aus dem Ganzen der Schrift zu lernen, wie Gott sich tatsächlich den Menschen geoffenbart hat. Die Schrift sagt uns, daß dies im Lauf der Geschichte mit pädagogischem Eingehen Gottes auf den jeweiligen Stand des Menschengeschlechtes geschehen ist, und macht es uns damit zur Pflicht, von dem ewigen, unveränderlichen Liebeswillen Gottes die zeitlichen Formen seiner Offenbarung zu unterscheiden. Das heißt aber, in heutiger Sprache ausgedrückt, die Heilige Schrift kritisch verwerten. Nicht die Kritik als solche ist bibelfeindlich, sondern nur ein Betrieb der Kritik, bei welchem die Maßstäbe des Urteils fremden Gebieten wie der Naturwissenschaft, der Philosophie, den heidnischen Religionen entnommen werden. Dabei kann freilich nichts herauskommen als ein „Auflösen", eine Herabsetzung der Offenbarungsreligion auf die Stufe der Naturreligion oder Geisterverehrung, ein Nivellierungsverfahren, gegen welches das Gefühl des Christen sich mit Recht empört. Etwas anderes aber ist es, Bibelkritik in der Nachfolge Christi zu treiben, Christi, welcher gesagt hat: „Von Anfang an ist es nicht also gewesen."[1]) Damit hat er auch uns das Recht gegeben, die einzelnen Bibelstellen miteinander zu vergleichen und denjenigen den Vorzug zu geben, welche mit der Selbstbezeugung Gottes in Christus übereinstimmen. Bei diesem Verfahren wird uns kein Jota in der Schrift gleichgültig; im Gegenteil, jedes wird uns an seiner Stelle zu einem wichtigen Teil der göttlichen Offenbarungsgeschichte. Aber nicht die Schrift ist uns Gott, so daß wir uns vor jedem ihrer Worte als vor einer absoluten Autorität zu beugen hätten, sondern gerade durch ihre Menschlichkeiten und Unvollkommenheiten führt sie uns über sich selbst hinaus zu dem Gott, aus dessen Geist sie stammt, der aber seine Ehre auch ihr nicht abgetreten hat, so wenig als einem menschlichen Stellvertreter. Heute mag dies manchem ernsten Christen noch anstößig erscheinen; aber die Zeit wird kommen, wo man es als selbstverständlich erkennen wird, weil die wirkliche Bibel lauter spricht als jede Theorie über ihre Inspiration. Wer auf rechtmäßigem Wege, nicht durch innere Auflehnung gegen die Heiligkeit des Wortes Gottes, sondern durch aufmerksame Beschäftigung mit demselben und durch wachsende Erkenntnis seines Inhalts von der

[1]) Matth. 19, 8.

Befangenheit im Buchstaben frei geworden ist, wer in der Gabe den Geber gefunden hat, dessen Geist frei macht, der wird auch gegenüber Mißverständnissen und Verdächtigungen gelassen antworten: Wir können warten; Jesus kann es auch; „er wartet, bis seine Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt werden."[1]) Wir aber können und wollen die Schrift nicht in der Weise der Pharisäer lesen, sondern in der Weise Jesu; denn wer nicht mit ihm sammelt, der zerstreut.[2])

---

[1]) Hebr. 10, 13.
[2]) Matth. 12, 30.

III. Abschnitt.

Die Wunder im Leben Jesu.

Der tiefe Eindruck, welchen Jesus auf seine Zeitgenossen gemacht hat, beruhte neben seinen gewaltigen Worten wesentlich auf seinen Taten, welche als Erweisungen einer höheren Macht (*δυνάμεις*), als auffallende Ereignisse (*τέρατα*) und Zeichen einer besonderen Berufsbegabung (*σημεῖα*),[1]) kurz als Wunder Aufsehen erregten. „Es ergriff alle eine Furcht, und sie priesen Gott, indem sie sprachen: Ein großer Prophet ist unter uns aufgestanden, und Gott hat sein Volk gnädig heimgesucht!“[2]) Für uns heutige Menschen machen diese Wunder die evangelische Geschichte eher schwierig, weil wir solche Dinge in der Regel nicht erleben und nach der heutigen Kenntnis der Naturgesetze nicht zu begreifen vermögen, wieso dergleichen überhaupt je geschehen sein soll. Was uns aber überzeugen soll, das muß doch irgendwie heute noch erfahren werden können, so gewiß der Gott der Heiligen Schrift nicht einem Traumland der Vergangenheit angehört. Wir empfinden diese Schwierigkeit, wie sie von den denkenden Christen aller Zeiten empfunden worden ist; aber wir gestehen der Dogmatik auch hier nicht das Recht zu, von vornherein über das Tatsächliche in diesem oder jenem Sinne abzusprechen. Die Wunder Jesu treten uns als Bestandteile einer alten geschichtlichen Überlieferung entgegen und wollen wie alles Geschichtliche im einzelnen geprüft sein. Es fragt sich nicht, was geschehen sein kann, sondern was sich als geschehen erweist, und wie wir uns dieses erklären können. Es ist unwissenschaftlich, alles Wunderbare schon als solches am erbaulichsten zu finden und als geschehen zu verteidigen; denn mit einem Wunder sind nicht alle bewiesen. Es ist aber ebenso unwissenschaftlich, alles Wunderbare schon als solches anzuzweifeln und aus dem Gebiet des wirklich Geschehenen zu streichen; mit

---

[1]) Apg. 2, 22. — [2]) Luk. 7, 16.

einem Wunder sind nicht alle abgelehnt. Die Konsequenzmacherei ist eine schlechte Ratgeberin auf dem Gebiet der Geschichte wie allenthalben. Wir suchen die voreiligen Schlüsse zu vermeiden, welche sich an die Schlagwörter „logische Konsequenz" und „historisch-kritische Methode" anknüpfen, und wenden uns vor allem zu einer übersichtlichen Betrachtung der einzelnen Vorgänge.

Vor allem werden wir die Wunder, welche Jesus getan hat, von denen unterscheiden müssen, welche laut den Evangelien an ihm geschehen sind. Die ersteren, die Wundertaten Jesu, werden in den Berichten öfter summarisch aufgezählt: „Er heilte jede Krankheit und jedes Gebrechen im Volk, und man brachte zu ihm alle Leidenden, die mit allerlei Krankheiten und Schmerzen behaftet waren, Besessene, Mondsüchtige und Gichtbrüchige, und er heilte sie."[1]) „Und es kamen zu ihm große Scharen, die hatten bei sich Lahme, Verkrümmte, Blinde, Stumme und viele andere, und warfen sie ihm vor die Füße, und er heilte sie, so daß die Scharen staunten, als sie sahen, wie die Stummen redeten, die Verkrümmten genasen, die Lahmen wandelten, und die Blinden sahen; und sie priesen den Gott Israels."[2]) Auch Jesus selber schreibt sich ausdrücklich solche Wunderwirksamkeit zu; er läßt dem Täufer sagen, was dessen Boten bei ihm gesehen hatten: „Blinde werden sehend, Lahme wandeln, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote werden auferweckt, und Armen wird die frohe Botschaft verkündigt,"[3]) — und dem Herodes Antipas: „Siehe, ich treibe Dämonen aus und vollziehe Heilungen heute und morgen, und am dritten Tag mache ich ein Ende."[4]) Aber sogar die Feinde konnten sie nicht leugnen; sie mußten sich eingestehen: „Dieser Mensch tut viele Zeichen,"[5]) und riefen ihm noch am Kreuze zu, er habe andern geholfen.[6]) Dies kann unmöglich von seelischer Hilfe verstanden werden; denn wenn Jesus Zöllner und Sünder bekehrte, so war dies in den Augen der Gegner keine Hilfe, sondern eine Verführung. Vergeblich suchten sie die Zeugen einzelner Wunder durch Drohungen zu gravierenden Aussagen zu bringen[7]) oder sie gar aus dem Wege zu räumen;[8]) es

[1]) Matth. 4, 23 f.; vgl. 8, 16; 9, 35; 12, 15; 14, 14. 35 f.

[2]) Matth. 15, 30 f.

[3]) Matth. 11, 5; die geistige Deutung dieser Worte ist ein verzweifelter Ausweg; die fünf ersten Sätze müssen so wörtlich wie der sechste gemeint sein. Dies ist auch Harnacks Meinung (Sprüche und Reden Jesu, S. 151) gegenüber Wellhausen (Evang. Matthäi, S. 53).

[4]) Luk. 13, 32. — [5]) Joh. 11, 47. — [6]) Mark. 15, 31.

[7]) Joh. 9, 24. — [8]) Joh. 12, 10.

blieb ihnen nur übrig, die Wunder Jesu auf ein Bündnis mit Beelzebul zurückzuführen,[1]) wie es die Volkssage mit den Künsten des Doktor Faust getan hat. Dies ist um so bedeutungsvoller, als nach der ganzen zeitgenössischen Überlieferung Johannes der Täufer, sein Vorgänger, kein Wunder getan hat,[2]) so wenig als Mohammed nach den Berichten seiner Zeitgenossen. Aber von Jesus erzählte man sich Wunder, Freunde wie Feinde. Noch im Talmud wird der Ausspruch eines Rabbi Elieser (um 100 n. Chr.) angeführt: „Hat nicht der Sohn Stadas durch Eingrabung in sein Fleisch Zauberei aus Ägypten gebracht?“[3]) Auch hier werden auffallende Taten Jesu anerkannt; nur soll er sie ägyptischer Geheimweisheit verdankt haben. Ebenso weiß der Talmud von Wunderheilungen der Jünger Jesu,[4]) wie die Evangelien erzählen, daß Jesus ihnen die Vollmacht dazu verliehen habe.[5])

Die Wunder Jesu sind vor allem Krankenheilungen; er heilt Fiebernde,[6]) Gichtbrüchige,[7]) Verkrümmte,[8]) Blutflüssige,[9]) Organe mit gehemmtem Blutumlauf,[10]) aber auch Aussätzige,[11]) Blinde,[12]) Taubstumme,[13]) Wassersüchtige,[14]) Verwundete.[15]) Auch Totenerweckungen werden ihm nicht nur zugeschrieben,[16]) sondern von ihm selbst unter seinen Taten mit aufgezählt.[17]) Sodann Heilungen von Besessenen; so das erste Wunder in der Synagoge zu Kapernaum,[18]) die Heilung des Gerasseners,[19]) ein Fall von Besessenheit, Stummheit und Blindheit zusammen,[20]) die Tochter des kananäischen Weibes,[21]) Maria Magdalena und andere Frauen,[22]) der mondsüchtige Knabe.[23]) Endlich sonstige Wunder barmherziger Hilfeleistung: die Weinspende zu Kana,[24]) die Speisung der Fünftausend[25]) und der Viertausend;[26]) dazu die Seewunder: der wunderbare Fischzug,[27]) die Stillung des Sturmes,[28]) der Gang auf dem See[29]) und der Fischfang des Petrus zur Beschaffung der Tempelsteuer.[30]) Bevor wir

---

[1]) Mark. 3, 22. — [2]) Joh. 10, 41.
[3]) Laible, Jesus Christus im Talmud, S. 45.
[4]) Laible a. a. O. S. 72; Schlatter, Die Kirche Jerusalems, S. 12.
[5]) Matth. 10, 1; Mark. 6, 7; 16, 17 f. — [6]) Mark. 1, 31.
[7]) Mark. 2, 12. — [8]) Luk. 13, 13. — [9]) Mark. 5, 29. — [10]) Mark. 3, 5.
[11]) Mark. 1, 42. — [12]) Mark. 8, 25. — [13]) Mark. 7, 35. — [14]) Luk. 14, 4.
[15]) Luk. 22, 51. — [16]) Mark. 5, 42; Luk. 7, 15; Joh. 11, 44.
[17]) Matth. 11, 5; vgl. 10, 8. — [18]) Mark. 1, 26. — [19]) Mark. 5, 15.
[20]) Matth. 12, 22. — [21]) Mark. 7, 30. — [22]) Luk. 8, 2.
[23]) Mark. 9, 27. — [24]) Joh. 2, 9. — [25]) Mark. 6, 42; Joh. 6, 13.
[26]) Mark. 8, 8. — [27]) Luk. 5, 6; Joh. 21, 6. — [28]) Mark. 4, 39.
[29]) Mark. 6, 48. — [30]) Matth. 17, 27.

jedoch auf Einzelheiten eingehen, sind einige den Wundern Jesu gemeinsame Züge festzustellen.

Was den Zweck seiner Wunder anbetrifft, so waren sie niemals zur Erhaltung oder Verherrlichung seiner eignen Person bestimmt, so sehr Jesus von der Bedeutung derselben überzeugt war. Er lehnte es ab, seinen Hunger mit Brot zu stillen, welches er aus den Steinen der Wüste hätte machen müssen;[1]) er wies den Gedanken zurück, sich durch ein Engelheer vor der Verhaftung schützen zu lassen,[2]) und am Kreuz unterließ er es stillschweigend, sich ein wunderbares Ende seiner Leiden auszubitten, obwohl die Feinde dies höhnend von ihm verlangten.[3]) Ebensowenig wollte Jesus sich von der Tempelzinne stürzen und damit die in den Vorhöfen versammelte Menge für sich gewinnen.[4]) Er hat es stets in lebhafter Erregung zurückgewiesen, seine Gegner durch ein himmlisches Schauwunder zu überzeugen.[5]) Was er tat, das tat er für andere; „er zog umher, indem er wohltat und heilte alle, die vom Teufel überwältigt waren, weil Gott mit ihm war."[6]) Ferner hat Jesus niemals Strafwunder vollbracht. Das Alte Testament kennt deren genug und erzählt sie mit Befriedigung; auch den Aposteln wird die Macht zu solchen nicht nur in der Apostelgeschichte, sondern auch von ihnen selber zugeschrieben.[7]) Von Jesus dagegen wissen nur Legenden wie die des Thomas-Evangeliums dergleichen zu erzählen, nicht die Evangelien. Er lehnt es ab, Feuer vom Himmel auf die ungastlichen Samariter fallen zu lassen.[8]) Daß die Soldaten und Diener in Gethsemane vor ihm zu Boden stürzen,[9]) ist kein beabsichtigter Strafakt, sondern nur der naive Ausdruck ihres Schreckens vor dem berühmten Wundertäter, der sich ihnen mit dem Wort: „Ich bin's!" zu erkennen gegeben hat. Die Verwünschung des Feigenbaums aber[10]) ist eine symbolische Handlung, mit welcher das unbußfertige jüdische Volk gemeint ist, und welche die Jünger aus dem Gleichnis vom Feigenbaum[11]) sich deuten konnten. Wenn Jeremia im Tal Ben Hinnom einen Krug zerbricht als Sinnbild der nahen Zerstörung Jerusalems,[12])

---

[1]) Matth. 4, 4. — [2]) Matth. 26, 53. — [3]) Mark. 15, 32.

[4]) Matth. 4, 7.

[5]) Mark. 8, 12; Matth. 16, 1 f.; die Gegner dachten an ein Wunder wie die stillstehende Sonne zu Gibeon oder den zurückgehenden Schatten am Sonnenzeiger des Ahas.

[6]) Apg. 10, 38.

[7]) Apg. 5, 5 f.; 13, 10 f.; 1. Kor. 5, 3 f.; 2. Kor. 13, 2 f. — [8]) Luk. 9, 55.

[9]) Joh. 18, 6. — [10]) Mark. 11, 14. — [11]) Luk. 13, 6 f. — [12]) Jer. 19, 11

so ist er dabei weder über den Krug noch über Jerusalem empört, für welches er so oft Fürbitte einlegt, sondern er muß den Ratschluß Gottes verkündigen, um Buße zu bewirken; ebenso Jesus mit der Verwünschung des Feigenbaums. Er hat alle seine Wunder lediglich aus Erbarmen mit seinen Mitmenschen vollbracht, indem er die leibliche und geistige Not derselben mit einem Blick überschaute und in beiden Beziehungen zu helfen trachtete. „Es jammerte ihn des Volkes, weil sie geplagt und hingestreckt waren wie Schafe, die keinen Hirten haben," und er sandte seine Jünger als Prediger aus.[1]) Aber ebenso heißt es: „Er ging heraus und sah eine große Volksmenge, und es jammerte ihn derselben, und er heilte ihre Kranken."[2])

Bemerkenswert ist ferner die Art, wie die Wunder Jesu geschehen. Er heilt gewöhnlich durch Handauflegung oder sonstige Berührung, z. B. die Schwiegermutter des Petrus[3]) und den Aussätzigen.[4]) Diese Berührung galt für so wirksam, daß die Leute oft ihn nur anzufassen, ja nur den Saum seines Kleides zu berühren verlangten, um gesund zu werden.[5]) Die blutflüssige Frau wird auf solche Berührung hin geheilt, bevor Jesus noch mit ihr geredet, ja bevor sie sein Angesicht gesehen hat.[6]) Dennoch besteht das Heilende nicht in einer magischen Kraft seines Leibes, sondern in seinem Worte, dem Ausdruck seines hilfsbereiten Willens.[7]) Diesem Worte gehorchen Dämonen und Krankheiten, weil es in der Kraft des Geistes Gottes ausgesprochen wird.[8]) Mittelst dieses Wortes wirkt Jesus auch in die Ferne heilend, wie bei dem Knecht des Hauptmanns zu Kapernaum,[9]) dem Sohn des königlichen Beamten[10]) und der Tochter des kananäischen Weibes.[11]) Es entspricht dies seinem Wissen um Dinge, die sich dem Auge entziehen, namentlich Herzenszustände,[12]) aber auch äußere Umstände und Ereignisse.[13]) Allein es handelt sich dabei nicht um eine schrankenlose Allwissenheit und Allmacht Jesu, sondern seine Wunderkraft ist subjektiv und objektiv eine bedingte. Objektiv tritt sie nur in Vollzug, nachdem Jesus von Gott auf sein Gebet hin die Erlaubnis dazu erhalten hat. Darauf deutet das Dankgebet vor der Speisung der Fünftausend,[14]) das Aufseufzen

---

[1]) Matth. 9, 36 f. — [2]) Matth. 14, 14. — [3]) Mark. 1, 31.
[4]) Mark. 1, 41. — [5]) Mark. 3, 10; 6, 56. — [6]) Mark. 5, 29.
[7]) Mark. 1, 25; 2, 11; Matth. 8, 16. — [8]) Apg. 10, 38; Matth. 12, 28.
[9]) Matth. 8, 13. — [10]) Joh. 4, 50. — [11]) Matth. 15, 28.
[12]) Joh. 1, 48; 2, 25; 5, 14; Mark. 2, 5.
[13]) Joh. 4, 18; 11, 14; Mark. 11, 2; 14, 13. 18. 30.
[14]) Mark. 6, 41.

zum Himmel bei der Heilung des Taubstummen,[1]) das Gebet am Grabe des Lazarus,[2]) wie auch die Erklärung an die Jünger: „Diese Art kann durch nichts andres ausfahren als durch Gebet."[3]) Subjektiv, auf seiten der Leute gehört zu einem Wunder der Glaube, nicht als eine theoretische Überzeugung von Jesus, z. B. daß er der Messias sei, wohl aber als persönliches Zutrauen, daß er helfen wolle und könne. „Fürchte dich nicht, glaube nur!" sagt Jesus tröstend zu Jairus.[4]) Dem Vater des mondsüchtigen Knaben, welcher ihm zugerufen hatte: „Kannst du was, so hilf uns!" antwortet er: „Kannst du was, sagst du? Alles kann geschehen bei dem, welcher glaubt!" und der Vater antwortet: „Ich glaube; hilf meinem Unglauben!"[5]) Den Glauben rühmt Jesus an dem Hauptmann zu Kapernaum,[6]) an dem dankbaren Samariter,[7]) an dem blinden Bartimäus;[8]) durch den Glauben der Kananäerin läßt er sich überwinden,[9]) und der geheilten Blutflüssigen sagt er auf ihr Bekenntnis, daß sie durch die Berührung gesund geworden, ausdrücklich: „Meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen!"[10]) als wollte er im voraus gegen das Mißverständnis protestieren, welches später im Reliquienwesen zutage getreten ist. Dieser Glaube bezieht sich auf Gott, sofern Jesus von ihm gesandt und ausgerüstet ist; Gott wird gepriesen für die Taten Jesu;[11]) aber der Gegenstand des gläubigen Zutrauens ist Jesus selber. Daher erscheint er selber nirgends in den Evangelien als ein Glaubender; wohl aber verlangt er von seinen Jüngern Glauben, wenn sie Wunder tun wollen.[12]) Wo der Glaube fehlt, da kann Jesus nicht viele Wunder tun, so in seiner Heimat Nazareth.[13]) Kleinglaube erschwert wenigstens den Erfolg; ihm kommt Jesus durch äußere Mittel entgegen, indem er Kranke abseits nimmt,[14]) sich nach ihren Umständen erkundigt[15]) und gelegentlich Speichel verwendet;[16]) die Jünger läßt er auch Öl gebrauchen.[17]) Trotzdem erfolgt die Heilung manchmal unter hartem Ringen wie ein förmlicher Kampf, oft unter schauerlichen letzten Zuckungen des Übels, so bei dem besessenen Gerasener,[18]) bei dem Blinden von Bethsaida[19]) und namentlich bei dem mond-

[1]) Mark. 7, 34. — [2]) Joh. 11, 41 f.

[3]) Mark. 9, 29; das „Fasten" ist mit alten Textzeugen zu streichen, in der Parallelstelle bei Matthäus der ganze Vers (17, 21).

[4]) Mark. 5, 36. — [5]) Mark. 9, 22 f. — [6]) Matth. 8, 10.

[7]) Luk. 17, 19. — [8]) Mark. 10, 52. — [9]) Matth. 15, 28.

[10]) Mark. 5, 34. — [11]) Mark. 2, 12; Luk. 7, 16; Matth. 15, 31.

[12]) Mark. 9, 19; 11, 23. — [13]) Mark. 6, 5 f. — [14]) Mark. 7, 33; 8, 23.

[15]) Mark. 5, 9; 9, 21. — [16]) Mark. 7, 33; 8, 23; Joh. 9, 6.

[17]) Mark. 6, 13. — [18]) Mark. 5, 13. — [19]) Mark. 8, 24.

süchtigen Knaben.[1]) Alle diese Umstände zeigen uns, daß die Wunder Jesu mannigfach bedingte und vermittelte Vorgänge sind, bei welchen göttliche Wirksamkeit und menschliche Empfänglichkeit in dem Handeln Jesu zusammentreffen.

Besonders wichtig ist aber die Art, wie Jesus selber seine Wunder beurteilt. Er läßt sie dem gefangenen Täufer als einen Beweis seiner Messianität erzählen;[2]) er sieht in ihnen das für jedermann verständliche Zeichen, daß das Reich Gottes gekommen sei;[3]) durch sie legt Gott selber Zeugnis für ihn ab;[4]) darum hätten Bethsaida und Kapernaum auf seine dortigen Taten hin andern Sinnes werden sollen, und es wird Wehe über sie gerufen, weil sie es nicht getan haben.[5]) Aber ebensosehr ist zu beachten, daß Jesus nicht in dem Wunder als solchem schon den Beweis seiner göttlichen Sendung sieht. Er anerkennt, daß auch manche Rabbinen Dämonen austreiben;[6]) er spricht von unechten Jüngern, welche doch Wunder tun;[7]) er läßt sogar einen Menschen gewähren, welcher in seinem Namen Dämonen austreibt, ohne sein Jünger zu sein,[8]) und er weissagt große Wunder von seiten falscher Propheten und Messiasse vor seiner Wiederkunft.[9]) Eindruck sollten die Wunder Jesu vielmehr durch ihren Inhalt hervorrufen; daß sie leibliche Rettungstaten an Einzelnen waren, das sollte bei den Leuten das Vertrauen erwecken, daß dieser Jesus für den ganzen Menschen und für das ganze Volk als Retter erschienen sei;[10]) deshalb wird in der Botschaft an den Täufer in einer Reihe mit allerlei Wundern aufgezählt, daß den Armen die frohe Botschaft verkündigt werde.[11]) Sodann vernehmen wir, daß Jesus am Anfang den Geheilten verbot, es weiter zu erzählen, freilich vergebens; so dem Aussätzigen,[12]) den zwei Blinden,[13]) dem Jairus,[14]) dem Blinden von Bethsaida.[15]) Er tat dies nicht aus Furcht vor den Feinden, sondern weil er als seine eigentliche Aufgabe die geistige Einwirkung auf sein Volk durch die Predigt vom

[1]) Mark. 9, 26. — [2]) Mark. 11, 5. — [3]) Matth. 12, 28.

[4]) Joh. 5, 36; 10, 25; 15, 24. — [5]) Matth. 11, 21.

[6]) Matth. 12, 27; dies bestätigt Josephus Ant. 8, 2, 5. — [7]) Matth. 7, 22.

[8]) Mark. 9, 38. — [9]) Matth. 24, 24.

[10]) Mark. 2, 10; Joh. 11, 25; Johannes hat dieses Moment mit Vorliebe hervorgehoben.

[11]) Matth. 11, 5. — [12]) Mark. 1, 44. — [13]) Matth. 9, 30.

[14]) Mark. 5, 43.

[15]) Mark. 8, 26. Bei dem geheilten Gerasener machte er eine Ausnahme, weil er selber das Land verließ; auch dieser sollte es übrigens nur den Seinigen mitteilen (Mark. 5, 19).

Reiche betrachtete: „Lasset uns anderwärts in die benachbarten Ortschaften gehen, damit ich auch dort predige; denn dazu bin ich ausgegangen."[1]) Die Wunderheilungen waren neben der Predigt Jesu eine Begleiterscheinung, welche die Verehrung und die Not des Volkes ihm aufgedrängt hat, die aber auch beständig Anlaß zu schwärmerischem Zulauf der Massen und zum Überhören seiner eigentlichen Botschaft werden konnte. Deshalb hat Jesus sich stets geweigert, auf besonderes Verlangen ein Zeichen zu tun,[2]) und hat als einziges durchschlagendes Zeichen seiner göttlichen Sendung sich selber und das Ganze seiner Wirksamkeit gelten lassen:[3]) „Wie Jonas für die Niniviten ein Zeichen war" (dadurch, daß er überhaupt unter ihnen auftrat und predigte), „so wird es auch der Menschensohn für dieses Geschlecht sein," wenn es sich vor Gottes Gericht wird verantworten müssen. Jene taten Buße auf die Predigt Jonas hin, ohne ein Wunder von ihm zu verlangen, weil sie ihrem Gewissen und dem Zeugnis des Propheten recht geben mußten; dasselbe durfte Jesus von seinen Zeitgenossen erwarten.[4]) Zu dieser Haltung Jesu stimmt es vollkommen, daß im Johannes-Evangelium, welches doch besonders großartige Wunder Jesu erzählt, der Glaube um der Wunder willen stets nur als eine erste, provisorische Glaubensstufe erscheint, welche noch nicht das wahre, innige Verhältnis des gereiften Jüngers zu Christus begründet.[5]) Solchen Glauben findet Jesus beim ersten Passahfest in Jerusalem,[6]) z. B. bei Nikodemus,[7]) in Galiläa bei dem königlichen Beamten, welchem er antwortet: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht!"[8]) und bei der Menge bis zur Speisung der Fünftausend.[9]) Aber fortwährend sucht er seine Zuhörer und namentlich die Zwölf in ein tieferes Verständnis dessen einzuführen, was sie an ihm haben können, und noch zuletzt spricht er zu Thomas: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben!"[10]) Ebenso heißt er seine Jünger nicht darüber fröhlich sein, daß ihnen die Dämonen weichen müssen in seinem Namen, sondern darüber, daß ihre Namen im Himmel eingeschrieben seien,[11])

---

[1]) Mark. 1, 38. — [2]) Mark. 8, 12.

[3]) Die „Zeichen der Zeit" Matth. 16, 3 gehören einem Vers an, welcher an dieser Stelle wahrscheinlich unecht ist und Luk. 12, 56 nicht als Antwort auf eine Zeichenforderung steht.

[4]) Luk. 11, 29 f. Über die ausführlichere Form dieses Spruches Matth. 12, 39 f. wird im fünften Abschnitt zu reden sein.

[5]) Joh. 10, 38; 14, 11. — [6]) Joh. 2, 23. — [7]) Joh. 3, 2.

[8]) Joh. 4, 48. — [9]) Joh. 6, 2. — [10]) Joh. 20, 29. — [11]) Luk. 10, 20.

und warum stehen sie im Buch des Lebens? Weil sie ihn kennen und durch ihn Anteil am Reiche Gottes erlangt haben. Also auch in der Beurteilung Jesu erscheinen die Wunder als etwas Relatives, als ein Mittel, welches Gott gelegentlich zur persönlichen Gewinnung eines Menschen braucht, das aber weder die einzige, noch die höchste Offenbarung der Herrlichkeit Christi[1]) genannt werden kann.

Wie steht es nun um die Geschichtlichkeit dieser Wunder? Schon Celsus hat das Bedenken geäußert, daß die Wunder den wissenschaftlich erforschten und festgestellten Naturgesetzen zuwiderlaufen, die Naturordnung durchlöchern und längst den Untergang der Welt herbeigeführt haben müßten, wenn sie wahr wären.[2]) Durch die Fortschritte der Naturwissenschaften seit dem 16. Jahrhundert, welche in ungeahntem Maß Einheit und Zusammenhang im Größten wie im Kleinsten der Natur nachgewiesen haben, ist jenes Bedenken für viele zu einem selbstverständlichen Satz geworden. Man sagt, von jeher sei das Wunder des Glaubens liebstes Kind gewesen, nicht erst im Christentum, sondern schon in den heidnischen Religionen, aber stets auf solchen Kulturstufen, wo man von der Kontinuität der Naturvorgänge und von den Gesetzen derselben noch keinen Begriff gehabt habe. Man nennt das Wunder unvereinbar mit einem geläuterten Begriff von der Natur als einem Ganzen, und von der Absolutheit Gottes als des immanent wirkenden Grundes der Welt. Aber auch sittlich gefährlich soll der Wunderglaube sein, indem durch ihn das Moment des Willkürlichen, Irrationellen auch in das persönliche Verhalten des Menschen eindringe, so daß man auf Wunderhilfe hoffe, anstatt die Augen aufzutun und die natürlichen Lebensverhältnisse zu verbessern, und als Liebling der Gottheit etwas Absonderliches für sich zu erschleichen hoffe, anstatt dem Erreichbaren nachzugehen, was allen nottue. Daher hat man sich seit den Deisten des 17. und 18. Jahrhunderts bemüht, die Wunder als unwesentliche Zutaten des Christentums zu erweisen. Man dachte entweder an absichtlichen Betrug der Jünger; damit glaubte die moderne Kritik in ihren Jugendjahren, in den Schriften eines Reimarus, Bahrdt, Venturini auszukommen. Oder man vermutete, daß natürliche Vorgänge, denen aber Jesus aus humoristischer Anbequemung an die Stimmung der Menge den Schimmer des Geheimnisvollen gegeben, nachher zu Wundern gestempelt worden seien. Hier wurde das Wunder von Kana zu einem freundlichen Hochzeitsscherz mit herbei-

[1]) Joh. 2, 11. — [2]) Origenes c. Cels. IV, 5.

geholtem Wein, die Speisung der Fünftausend zu einem Picknick, bei welchem das Beispiel Jesu die andern bewogen habe, ihre Vorräte ebenfalls aufzutun, die Blindenheilungen zu glücklichen Augenkuren eines Naturarztes. Der Klassiker dieser rationalistischen Deutungsmethode war Paulus in Heidelberg. D. F. Strauß stellte ihr die mythische entgegen, nach welcher die Wunder Jesu Übertragungen alttestamentlicher Wunder auf Jesus sein sollen; er denkt sich, daß die ältesten Christen, um ihren Messias Jesus als größer denn die Männer des Alten Testaments zu erweisen, ihm die Taten derselben vergrößert beigelegt haben, z. B. Speisungen nach dem Vorbild des Mose und Elisa, Totenerweckungen nach dem des Elia. Die religionsgeschichtliche Erklärung erinnert an die Wundertaten, die einem Asklepios, Pythagoras, Apollonius von Tyana von den Heiden zugeschrieben wurden, und nimmt an, es sei manches Wunderbare aus diesen „Aretalogien", die eine vielgelesene Literaturgattung ausmachten,[1]) schon früh in die evangelische Überlieferung eingedrungen, wie sich später in den gnostischen Apostelakten und in den Heiligenlegenden offenkundige Entlehnungen aus jener heidnischen Wunderliteratur finden. Noch anders lautet die symbolische Erklärung: es seien poetische Ausdrücke der bilderreichen morgenländischen Sprache später buchstäblich verstanden und zu Wundergeschichten ausgestaltet worden, wie im Alten Testament die Eselin Bileams oder die Raben des Elia. So bedeute die Stillung des Seesturms nichts andres als die sichere Leitung der Kirche durch Jesus in allen Stürmen der Welt, die Speisung der Fünftausend nichts andres als die unermeßliche Nährkraft der Worte Jesu.

Alle diese Erklärungen mit Ausnahme der ersten, welche alle Wahrscheinlichkeit gegen sich hat und ihre Vorgänger unter Juden und Heiden suchen muß, gehen von Einzelfällen aus, über welche die Diskussion offen bleiben muß. Es ist möglich — nicht bewiesene Tatsache —, daß das Wandeln Jesu auf dem See ursprünglich ein Wandeln am Ufer des Sees war,[2]) — daß die Engelerscheinungen der Kindheitsgeschichte nach denen stilisiert sind, welche das Alte Testament in der Geschichte Ismaels und Simsons zu erzählen weiß, — daß die Erzählung vom Zerreißen des Vorhangs in der Todesstunde Jesu ursprünglich eine bildliche Darstellung des Gedankens war: mit dem Tode Jesu ist die Trennung zwischen Gott und den

[1]) Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen 1906; Weinreich, Antike Heilungswunder 1909.

[2]) al hajiâm kann „am Meere" heißen; vgl. Exod. 14, 2.

Menschen aufgehoben, und der alttestamentliche Gottesdienst abgetan.[1]) In jedem Einzelfall unterliegen die Wundererzählungen der geschichtlichen Prüfung, der sich nun einmal nichts Geschichtliches entziehen darf, und Vermutungen sind erlaubt, sofern sie nur nicht Gewißheit sein wollen. Es ist durchaus notwendig, daß die Christen sich die nervöse Ängstlichkeit abgewöhnen, welche bei jeder Erwähnung einer derartigen Möglichkeit gleich das ganze Gebäude ihres Glaubens wanken fühlt. Das ist nicht die Stimmung, in der man die Welt überwindet, sondern ein Zeichen tiefer innerer Unsicherheit, die man durch lautes Reden zu übertäuben sucht. Wer sein Haus auf den Fels gebaut hat, der bleibt ruhig, wenn die Winde wehen; ja er freut sich, daß sie die Luft reinigen. Aber ganz unmöglich ist es, daß eine dieser Erklärungsmethoden auf das ganze Leben Jesu angewendet eine befriedigende Lösung der Probleme desselben gewähren könnte. Man gelangt dabei zwar zu einem wunderlosen Jesus, der als Volksfreund und Märtyrer seiner Überzeugung manches Ansprechende für moderne Empfindung hat; aber es bleibt völlig unerklärt, wieso gerade dieser edle gescheiterte Mensch im Unterschied von so vielen andern einen so beispiellosen Eindruck auf die Mit- und Nachwelt machen konnte. Anstatt mit allen diesen Methoden an den Berichten über Jesus herumzukünsteln, sehen wir besser nach, ob nicht ein Fehler in unserm Wunderbegriff die Schwierigkeiten verschuldet hat. Die Übelstände liegen ja gewöhnlich nicht in den Dingen selber, sondern in uns und besonders in den wunderlichen Mißgriffen der Theologen.

Was ist ein Wunder? Nach der orthodoxen Dogmatik wäre ein miraculum eine Handlung Gottes, durch welche die Naturgesetze, welche sich auf die Ordnung und Erhaltung des Universums beziehen, tatsächlich suspendiert und nach Vollziehung des Wunders wiederhergestellt werden (Thomas von Aquino); ein Wunder geschieht, wenn Gott über die von ihm geschaffene Ordnung hinaus und gegen dieselbe handelt (Quenstedt). Es ist wahrlich niemandem zu verübeln, wenn er sich gegen diese Definitionen fast leidenschaftlich auflehnt; denn sie verquicken auf echt scholastische Weise den religiösen Gedanken des göttlichen Wirkens mit dem philosophischen Begriff des Naturgesetzes und gelangen so zu einem Gott, welcher seine eigene Ordnung durchbrechen muß, wenn er einmal etwas Rechtes in der Welt durchsetzen will. Gott ist aber nach der Heiligen Schrift

[1]) Vgl. Hebr. 10, 19 f.

ein Gott der Ordnung,[1]) und seine unverrückbaren Ordnungen auf dem Gebiet der Natur werden uns als Unterpfänder seiner Gnade hingestellt.[2]) Ein Naturgesetz, welches durchbrochen wird, ist ein unvollziehbarer Gedanke; denn die Wissenschaft spricht von einem Naturgesetz eben dann, wenn sie das lückenlose, notwendige Eintreten einer Wirkung auf eine Ursache hin beobachtet hat.

Daher haben neuere Theologen den Begriff des Wunders vielmehr so gefaßt, das Wunder sei „eine besondere Dazwischenkunft der Schöpfermacht Gottes, welche in die Naturordnung eingreift, um neue Elemente in dieselbe einzuführen, ohne ihren Lauf zu unterbrechen oder zu stören."[3]) Ähnlich akzeptiert F. Godet[4]) die Definition E. Scherers, das Wunder sei das Produkt einer Kraft, welche verschieden sei von allen den Kräften, deren Gesamtheit das System der Natur ausmache, somit ein direkter Schöpferakt Gottes. Das Berechtigte an diesen Definitionen ist der Hinweis auf Gottes Schöpfermacht, welcher es jederzeit freisteht, nicht nur die in der Welt vorhandenen Dinge in neue Verbindungen untereinander zu setzen, sondern auch Neues hervorzubringen. Gottes Schöpfertätigkeit hat nicht mit dem „siebenten Tag" ein Ende genommen; er kann jederzeit neue Schöpfungswerke tun[5]) und ins Dasein rufen, was nicht ist.[6]) Die Frage ist nur, ob der Bereich dieser schöpferischen Allmacht Gottes sich mit dem Bereich der biblischen Wunder deckt. Gott führt doch unzähligemal ein wirklich Neues in die Geschichte ein, ohne daß wir es als wunderbar empfinden; die Entstehung jedes Menschen ist ein Geheimnis der schaffenden Lebensmacht Gottes, namentlich aber das Werden der großen und guten Menschen, welche bestimmt sind, die Menschheit einen Schritt weiterzuführen. Andrerseits werden uns die biblischen Wunder nicht als Schöpfungsakte ohne kausale Verknüpfung mit dem vorhandnen Naturbestand geschildert. Die Heilige Schrift geht nicht von dem strengen, einheitlichen Naturbegriff unsrer Tage aus; sie bezeugt einfach, daß Gott Himmel, Erde und Meer geschaffen hat und in dieser seiner Welt alles tun kann, was er will,[7]) daß er nicht nur Regen und Sonnenschein spendet, sondern auch „große Taten" tut,[8]) „schwere Taten",[9])

---

[1]) 1. Kor. 14, 33. — [2]) Gen. 8, 22; Jer. 33, 20 f.
[3]) G. Godet in den Annales de bibliogr. theol. 1902, S. 68.
[4]) Introduction au Nouveau Test. II. 271.
[5]) Num. 16, 30. — [6]) Röm. 4, 17.
[7]) Gen. 18, 14; Jer. 32, 17. 27; Sach. 8, 6. — [8]) Hiob 5, 9.
[9]) Exod. 3, 20.

„Machttaten",[1]) „Furchtbares",[2]) „Zeichen und Wahrzeichen" (seiner Gottesmacht).[3]) Dieselben geschehen wie alles in der Welt auf sein Wort hin;[4]) das Alte Testament rechnet aber manches zu ihnen, was uns jetzt nicht mehr wunderbar im strengen Sinn des Wortes ist, z. B. den Gang der Wolken[5]) und den Körperbau des Menschen.[6]) Die vergleichende Religionskunde zeigt, daß überall auf Erden Naturereignisse wie das Gewitter, der Blitzschlag mit dem Feuer, der Sonnenaufgang, die Erscheinung eines Kometen, der Anbruch des Frühlings die Phantasie der jungen Menschheit mächtig angeregt haben und als direkte göttliche Wirkungen erklärt worden sind; ähnlich steht es auch bei den früheren biblischen Schriftstellern. Die Wunder Jesu haben wir mannigfach mitbedingt gefunden durch das Gebet Jesu und durch den Glauben der Zuhörer. Ihr äußerer Hergang hat manche Parallelen in den Erscheinungen des Magnetismus, des Hellsehens und des Gedankenlesens, welche kein vernünftiger Mensch kurzerhand für Schwindel erklären oder dem Teufel zuschreiben wird; noch weniger aber können wir göttliche Schöpfungsakte in ihnen erblicken, weil das religiöse Moment dabei oft gänzlich fehlt.

Das Unbefriedigende der Erklärung, welche uns hier beschäftigt, tritt namentlich im Gebrauch des beliebten Ausdrucks „übernatürlich" zutage. Das ist einer jener bloß überbietenden und verneinenden Ausdrücke, welche in der Lehre von den Eigenschaften Gottes eine so große Rolle spielen und uns doch im Grunde so wenig Licht geben. Was ist denn eigentlich Natur? Doch wohl die Gesamtheit aller vorhandnen Dinge, sofern wir dieselben mittelst der Sinneswahrnehmung und der denkenden Vergleichung ihrer Resultate erforschen können. Der Umfang des Natürlichen fällt für uns mit dem zusammen, was wir von den Dingen wahrgenommen und begriffen haben. Damit fällt aber der objektive Umfang der vorhandenen Dinge nicht zusammen; das zeigt jeder Fortschritt der Naturwissenschaft, indem er uns neue Naturkräfte und Naturgesetze enthüllt; ich brauche nur an die Röntgenstrahlen und an das Radium zu erinnern. Die bisher bekannten Kräfte und Gesetze werden dadurch nicht aufgehoben; wohl aber wird erwiesen, daß sie ungeahnte Verbindungen eingehen, ungeahnte Anwendungen erfahren können. Somit ist ein Ereignis, welches den uns bekannten Naturgesetzen nicht entspricht,

---

[1]) Deut. 3, 24. — [2]) Deut. 10, 21. — [3]) Deut. 4, 34.
[4]) Ps. 33, 9. — [5]) Hiob 37, 14 f. — [6]) Ps. 139, 14.

damit noch lange nicht objektiv übernatürlich. Sehr richtig sagt Augustin:[1]) „Wir nennen die Wunder naturwidrig; aber sie sind es nicht; denn wie kann das naturwidrig sein, was nach Gottes Willen geschieht, da doch der Wille des Schöpfers die Natur eines jeden geschaffenen Dings ist? Also geschieht ein Wunder nicht gegen die Natur, sondern gegen die uns bekannte Natur . . . Gott tut in den Wundern nichts gegen die Natur; das Ungewohnte scheint uns gegen die Natur zu sein, aber nicht Gott, dem Schöpfer der Natur." Wie der Mensch in seinem Geiste den künstlerischen Entschluß fassen kann, einen schweren Stein als Schlußstein eines Gebäudes über einer gewaltigen Höhe „schweben" zu lassen, und diesen Entschluß durch genaue Einhaltung der statischen Gesetze wirklich ausführt, so bringt Gottes allmächtiger Wille oft Dinge zustande, deren Entstehung durch den natürlichen Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen ausgeschlossen scheint, und dann geschieht ein Wunder. Die Welt ist nicht ein Orchestrion, welches mit mechanischer Notwendigkeit immer wieder die gleichen Melodien herunterspielt, sondern ein Orgelwerk, welches unter den leichten Handbewegungen seines Erbauers eine unendliche Fülle von Tonverbindungen und die gewaltigsten Tonwirkungen entfaltet. Will er einmal Pedal spielen, daß die Wände zittern von der Gewalt der Töne, so braucht er dazu nicht ein besondres Instrument, sondern ein Teil des Ganzen, nach denselben mechanischen Gesetzen wie dieses erbaut, steht ihm dafür zur Verfügung, und will er eine neue Klangfarbe zur Geltung bringen, so fügt er dem Orgelwerk ein neues Register ein und verbindet es mit dem Ganzen. So ist auch das Wunder nicht eine absonderliche Kraftleistung von seiten Gottes, sondern im Wunderbarsten wie im Alltäglichsten betätigt er seinen allmächtigen Willen, sei es nun erhaltend oder umgestaltend oder neu bildend, nur daß er bei einem Wunder solche Kräfte in Funktion setzt, die uns unbekannt sind.

Ein Wunder ist somit ein Ereignis, welches durch seine Abweichung von dem gewöhnlichen Lauf der Dinge die Aufmerksamkeit des Menschen auf die letzte Ursache aller Dinge, auf Gott hinlenkt. Es ist wahrscheinlich, daß die weitern Fortschritte der Wissenschaft vieles erklären werden, was uns jetzt noch schlechthin unbegreiflich erscheint. Aber so gewiß der menschliche Geist niemals die Tiefe und Höhe des göttlichen erreichen wird, ebenso gewiß wird es für ihn auch immer Geheimnisse geben, die ihn zur Ahnung und Ver-

[1]) De civ. Dei XXI, 8.

ehrung einer höhern Macht auffordern. Ganz dieselbe Aufforderung ergeht an ihn aus der Welt, soweit er sie begriffen und seinen Zwecken dienstbar gemacht hat. Ihr Dasein und ihre Ordnung verkündigt ihm das Walten eines ewigen Geistes, dessen Gedanken er nachzudenken vermag, weil in ihm selber gottverwandtes Leben ist. Sein eignes Dasein auf der Grenze zweier Welten, die doch vor Gott nur Eine sein können, wird ihm das größte aller Wunder; je mehr er über die Namen und Formeln hinaus in das Wesen der Dinge einzudringen sucht, desto mehr erkennt er um sich her und in sich Geheimnisse der göttlichen Lebensmacht, welche ihn zu tiefster Andacht stimmen. Die Wunder aber sind das göttliche Erziehungsmittel, durch welches der Vater im Himmel die Menschheit zu dieser Erkenntnis hat heranreifen lassen. Er ist der Menschenseele zuerst im Unverstandenen, Ausnahmsweisen, Geheimnisvollen entgegengetreten, weil ihm alles daran gelegen war, daß der Mensch zu seiner Allmacht Vertrauen fasse und sich ihm unbedingt hingeben lerne. Dieses Vertrauen wird nun aber nicht schwächer, sondern stärker, wenn wir den Spuren des lebendigen Gottes in seiner Schöpfung nachgehen und uns von dem Walten seiner Weisheit im kleinsten wie im größten denkend Rechenschaft geben. Gesunde Frömmigkeit wird sich davor hüten, von Gott Wunder zu verlangen und nur im Wunderbaren Gott zu erblicken; das ist vorchristliche Devotion, mit deren Verpflanzung auf christlichen Boden die wundersüchtige katholische Kirche sich ein sehr zweifelhaftes Verdienst erworben hat. Ein Kind Gottes findet Gott in seinen gewöhnlichen Führungen ganz ebenso anbetungswürdig wie in den außergewöhnlichen; aber es bekennt auch gerade in schweren Zeiten mit Freuden: Jetzt weiß ich keinen Rat mehr; aber meinem Gott ist nichts zu viel; sein Vermögen hat keine Grenzen; er kann mir heraushelfen, es falle Himmel und Erde und was nicht bleiben will! Lebendiger Gottesglaube ist und bleibt Wunderglaube.

Die Analogie des sonstigen Lebens berechtigt uns zu der Vermutung, daß Gott auch bei den Wundern Mittelursachen verwende, auch wenn wir dieselben nicht nachweisen können; dieselben sind für den Glauben nebensächlich, für das Denken aber bedeutungsvoll, da wir das Bedürfnis einer einheitlichen Weltanschauung nie zum Schweigen bringen können. Nun zeigt uns die Heilige Schrift, daß Gott dann Wunder tut, wenn er die Aufrichtung seines Reiches durch eine Kundgebung an die Menschen, durch eine Offenbarungstat zu fördern im Sinne hat, und daß die Mittelursachen, welche er dabei

in Tätigkeit setzt, namentlich jene geheimnisvollen Beziehungen sind, welche im Leben des Menschen von Person zu Person sich knüpfen, nicht durch Belehrung, sondern durch den Gesamteindruck bedeutender Persönlichkeiten. Wie bei diesen der ganze Mensch in den Dienst einer großen Aufgabe gestellt und von derselben durchdrungen ist, so wirken sie auch bei ihren Zeitgenossen auf den ganzen Menschen und können in demselben Kräfte entbinden, welche sonst schlummerten, Veränderungen auch im physischen Befinden hervorbringen, welche auf keine Einwirkung durch ärztliche Mittel sich eingestellt haben. So hat es die Kirche zu allen Zeiten an einzelnen ihrer gottinnigen Männer erlebt, an einem Gregor von Neocäsarea, Antonius und Hilarion, Martin von Tours und Severinus, Bernhard von Clairvaux und Franz von Assisi, Blumhardt und Zeller. Es wäre die größte Beschränktheit, alle Wundertaten solcher Leute leugnen zu wollen. Mögen zwei Dritteile aller Geschichten ihnen bloß angedichtet sein, so bleibt doch ein Kern übrig, der sich aus der inbrünstigen Verehrung gerade der Ungebildeten für solche Gestalten recht wohl erklärt, und es ist kein Zufall, daß nicht gelehrten Theologen, nicht herrschgewaltigen Kirchenfürsten solche Taten zugeschrieben werden, sondern einfältigen Gemütern, aus denen aber die Liebe zu Gott und die Hingebung an die Mitmenschen überwältigend hervorleuchtete. Was die heutige Wissenschaft in dem früher so dunkeln Grenzgebiet der Physiologie und Psychologie durch den Hypnotismus überzeugend nachgewiesen hat: daß komplizierte Krankheitszustände von Hysterischen und andern Nervenleidenden durch die Einwirkung eines festen, konzentrierten Willens auch ohne äußere Mittel wirklich geheilt werden können, das vollbrachten jene Leute durch den unmittelbaren Eindruck ihres gottgeweihten Wesens und Auftretens. Es ist ein großer Fortschritt des menschlichen Geisteslebens, daß die Persönlichkeit und besonders die religiöse Persönlichkeit uns in ihrer einzigartigen Größe aufgegangen ist als der Geist, der sich den Körper schafft, als die höchste Kraft im Weltall, deren Wirkungen keinem Durchschnittsmaß unterliegen.

Wenden wir dieses Ergebnis auf die Heilungen Jesu an, so erklären sich uns die oben geschilderten Eigentümlichkeiten derselben. Jesus beginnt mit schlichten Hilfeleistungen in der Stille des Hauses,[1]) und erst durch diese entsteht ein Zulauf von Kranken zu ihm.[2]) Er entzieht sich demselben, indem er früh morgens in die Einöde geht,

[1]) Mark. 1, 31. — [2]) Mark. 1, 32.

um zu beten, und dann in die benachbarten Ortschaften, um dort zu predigen.[1]) In dieser Arbeit wird er oft gestört durch die Angehörigen von Kranken.[2]) Es ist ihm Pflicht und Bedürfnis, denselben zu helfen, damit sie und ihre Angehörigen Vertrauen zu ihm fassen mögen; aber er verbietet den Geheilten, es auszubringen, und beruft seine treusten Jünger ohne Wunder.[3]) Nur als ein Hilfsmittel für seine Predigt läßt er sich die Wunderwirksamkeit und das Staunen der Menge über dieselbe[4]) gefallen. Sie beschreibt sichtlich eine aufsteigende Kurve. Zuerst heißt es noch: „Sie brachten zu ihm alle Kranken . . . und er heilte viele;“[5]) dann aber steigert sich der Zudrang und der Erfolg zusehends; Jesus kann nicht mehr offen in die Städte gehen, sondern er verweilt draußen in der Einöde, und man kommt überallher zu ihm.[6]) Am See versammeln sich Leute aus allen Landesgegenden um ihn, so daß er ein Schifflein besteigen muß, um nicht von den Leidenden gequetscht zu werden, welche sich auf ihn stürzen.[7]) Zu Hause versammeln sich so viel Leute um ihn, daß er mit seinen Jüngern nicht einmal essen kann.[8]) Auf dem Weg in das Haus des Jairus wird er von einer großen Menge begleitet, welche ihn drängt und stößt und von ihm nur mühsam vom Eindringen in das Trauerhaus abgehalten wird.[9]) Als Jesus sich mit den Jüngern über den See in die Stille begeben will, läuft ihm eine nach Tausenden zählende Menge um das Nordende des Sees herum nach und ist vor ihm dort.[10]) Kaum ist er vom Ostufer zurückgekehrt, so eilen sie wieder mit Kranken herzu und wollen seine Kleider berühren.[11]) Ohne Zweifel war diese steigende Begeisterung der Menge ein psychisches Medium, welches viele jener heißblütigen Morgenländer zum Glauben an die Helferkraft Jesu fortriß und ihnen damit die Heilung ermöglichte; nur Nazareth schloß sich davon aus. Die Bewegung erreichte ihren Höhepunkt mit der Speisung der Fünftausend; hier begann aber auch der Niedergang. Als Jesus sich weigerte Revolutionsmessias zu werden[12]) und statt dessen auf sein bevorstehendes Leiden hindeutete,[13]) da kühlte der Enthusiasmus sich ab, die große Masse wandte ihm den Rücken,[14])

---

[1]) Mark. 1, 35 f. — [2]) Mark. 2, 2. — [3]) Mark. 1, 17 f.

[4]) Mark. 1, 27; 2, 12; 7, 37.

[5]) Mark. 1, 32. Dies ist freilich dann Matth. 8, 16 gerade umgekehrt, Luk. 4, 40 wenigstens verwischt.

[6]) Mark. 1, 45. — [7]) Mark. 3, 9. — [8]) Mark. 3, 20. — [9]) Mark. 5, 24 f.

[10]) Mark. 6, 33. — [11]) Mark. 6, 55 f. — [12]) Joh. 6, 15.

[13]) Joh. 6, 51 f. — [14]) Joh. 6, 66.

und damit werden auch die Wunder seltener. Es geschehen noch Heilungen wie die des Taubstummen, des Mondsüchtigen, des Blindgebornen; aber sie treten vereinzelt auf, und während der letzten Woche in Jerusalem vernehmen wir mit wenigen Ausnahmen, welche spärlich bezeugt sind,[1]) von Wundern nichts mehr; umsonst fordern die Gegner den Gekreuzigten spöttisch zu einem Wunder gleich seinen frühern auf.[2]) Mit dem Glauben an seine Persönlichkeit ist den Zeitgenossen Jesu auch das Vermögen abhanden gekommen, die Lebenskräfte derselben an sich zu erfahren; sie waren es nicht mehr wert, und sie waren nicht mehr dazu fähig; beide Ausdrücke gehen im Grunde auf dieselbe Sache.

Die bewirkende Ursache der Heilungen Jesu war nicht eine besondere Eigenschaft seines Leibes, welche ihn vermöge seiner wunderbaren Herkunft befähigt hätte, „beschleunigte Naturprozesse" zu vollziehen. Das wäre doketistischer Zauber gewesen, und die tiefe Ermüdung, ja besorgliche Aufregung, welche die Wundertätigkeit öfter bei ihm hervorrief,[3]) spricht gegen eine solche physische Erklärung. Die Kraft zum Wundertun lag vielmehr in seiner vollkommenen Willenseinigung mit Gott,[4]) kraft deren er die Sünde jederzeit von sich abwehrte, die Sünder dagegen erbarmend zu sich rief als die leibhaftige Offenbarung der heiligen Liebe Gottes. Mit dem Scharfblick dieser Liebe sah Jesus den Menschen ihre Not am Gesicht an, ohne dabei Leib und Seele zu scheiden. Er sah, was uns erst die neuere Wissenschaft verstehen gelehrt hat: wie sehr jede psychische Verkümmerung auch auf ihre leiblichen Ursachen hin (Vererbung, schlechte Ernährung, Mangel an Luft und Licht) zu erforschen ist, und wie umgekehrt das leibliche Befinden auch vom seelischen Leben aus (von frohen oder trüben Stimmungen, Schrecken und Jubel, bösem Gewissen u. dgl.) beeinflußt wird. Er sah jede Krankheit nicht als einen „interessanten Fall" physischer Abnormität an, sondern als den Elendszustand eines Menschen, welcher irgendwie mitverursacht sei durch das große Hauptelend, die Abweichung der Menschheit von Gottes Ordnung, die Sünde. Zwar war er weit davon entfernt, nach der Weise der Schriftgelehrten jede Krankheit als Strafe für eine besondere Versündigung anzusehen; die Weisheit der drei Freunde Hiobs war nicht die seinige, und er hat ausdrücklich davor gewarnt, großes Unglück auf besonders große Schuld zurückzuführen.[5]) Aber

[1]) Matth. 21, 14; Luk. 22, 51. — [2]) Mark. 15, 31.
[3]) Mark. 4, 38; 3, 21. — [4]) Joh. 4, 34; 10, 30.
[5]) Joh. 9, 3; Luk. 13, 2 f.

er wußte, daß der schärfste Stachel des Leidens für jeden Menschen in den Gedanken darüber liegt, wer schuld daran sei, ob Gott in seiner unbegreiflichen Herrscherwillkür (so lauten Hiobs Schlußfolgerungen, die hart an Lästerung streifen), ob andre Menschen mit ihrer Bosheit oder Gleichgültigkeit (das ist die Klage manches Psalmisten, welche auch aus den heutigen Anklagen der schwer Arbeitenden gegen die Genießenden hervortönt), oder er selbst mit seiner bewußten oder unbewußten Verfehlung gegen Gottes Gebote. Der letztere Gedanke mußte den Zeitgenossen Jesu aus dem Volk am nächsten liegen; wurden doch die Pharisäer nicht müde, die politischen Mißgeschicke Israels der „verfluchten Masse“[1]) zur Last zu legen, welche es nie zur Genauigkeit im Halten des Gesetzes bringe. Dieses Gefühl des ewig Unzulänglichen lag wie ein Bann auf den Kranken; das Gefühl, einer selbstverschuldeten göttlichen Strafe zu erliegen, machte sie stumpf und wehrlos ihren Leiden gegenüber. „Es blieb nichts heil an meinen Gebeinen infolge meiner Sünde; es eitern meine Beulen infolge meiner Torheit,“[2]) mußten sie wehklagen. Hier griff nun Jesus ein. Er trat vor sie als eine Persönlichkeit, welcher man die innere Reinheit von aller Sünde anmerkte, aber auch den festen, liebevollen Willen, jenem trüben, unseligen Herzenszustand ein Ende zu machen und von diesem Mittelpunkt aus den ganzen Menschen zu heilen. Er faßte den Kranken bei dem an, was vielleicht einzig an ihm noch gesund war, bei dem Wunsche zu leben,[3]) und stärkte diesen Wunsch durch die Einwirkung seines mächtigen Willens zu helfen in dem Grade, daß der Leib gehorchen mußte. Die Reihenfolge der äußeren Vorgänge war je nach dem Bedürfnis des Kranken verschieden: gewöhnlich geschah zuerst die Heilung, und dann folgte ein freundlicher Zuspruch;[4]) aber auch das Umgekehrte kam vor: zuerst Sündenvergebung und dann Heilung.[5]) Für Jesus gehörte stets beides zusammen, und bei beidem handelte er mit göttlicher Zuversicht des Erfolges, wo ein andrer nur Fürbitte hätte tun können.[6]) Die Wirkung auf die Kranken mußte unberechenbar tiefgehend sein. Der feste Wille Jesu, welchem ihr sehnsüchtiges Vertrauen entgegenkam, wirkte durch Blick, Wort und Gebärde so mächtig auf ihr Gemüt ein, daß auch die Nerven und Muskeln sich seinem Einfluß nicht entziehen konnten, sondern allmählich oder auf einmal ihren Dienst wieder taten, und die erloschene

---

[1]) Joh. 7, 49. — [2]) Ps. 38, 4 f. — [3]) *θέλεις ὑγιὴς γενέσθαι*; Joh. 5, 6.
[4]) Joh. 5, 14. — [5]) Mark. 2, 5. — [6]) Jak. 5, 13 f.

Lebenskraft in die kranken Organe zurückkehrte. Einzig in ihrer Art ist die andauernde Heilkraft Jesu, die bleibende Heilung, die er erreichte, und die tiefinnerliche Erneuerung des Menschen, auf welche er abzielte. Die medizinische Wissenschaft hätte schon längst von Jesus lernen können, wie verkehrt es ist, den Menschen mit Absehen von seiner Seele heilen zu wollen; man hat sich allzu lange begnügt, ihn zu flicken, und wird erst jetzt inne, was für Großmächte nicht nur der Verstand, sondern auch das Gefühl und der Wille im Leben des Menschen sind, obwohl wir ihre Wirkungen nicht messen können. So hat Jesus an den Kranken Wunder tun können, weil er der Heilige Gottes war.

Den Heilungen gehen zur Seite die Dämonenaustreibungen. Dieselben sind so sehr charakteristisch für die Tätigkeit Jesu, daß gelegentlich[1]) sein ganzes Wunderwirken in die Worte zusammengefaßt wird: „Er heilte alle, die vom Teufel überwältigt waren," häufiger freilich in die zwei Sätze: „Er heilte die Kranken und trieb die Dämonen aus."[2]) Auch den Jüngern gab er Vollmacht dazu,[3]) und zwar zu ihrer großen Freude mit Erfolg;[4]) nur selten versagte die Gabe bei ihnen.[5]) Auch nach dem Tode Jesu setzten sie diese Tätigkeit fort.[6]) Was ist von diesen Dämonenaustreibungen zu halten?

Die sämtlichen Erzählungen des Neuen Testaments beruhen auf der Vorstellung, daß es Menschen gebe, welche von unreinen Geistern (Dämonen) so in Besitz genommen seien, daß diese nun alle ihre Handlungen regieren, sich z. B. ihrer Zunge bedienen, um ihre dämonischen Gedanken auszudrücken, und sie durch allerlei widersinnige Handlungen allmählich zu Tode zu quälen, wie grausame Herren ihre Sklaven. Manchmal fahren mehrere Dämonen in einen Menschen, wie in Maria von Magdala,[7]) ja eine ganze Schar, wie in den Gerasener.[8]) Diese Besessenen sind nun aber nicht Leute, welche sich selber durch Abfall von Gott oder durch schwere Missetaten in die Gewalt des Satans begeben haben; Leute wie Judas Ischarioth,[9]) die „Söhne des Ungehorsams"[10]) und die Widersacher des Timotheus[11]) stehen unter der Herrschaft des Teufels, sind aber keine Besessenen. Im Alten Testament läßt sich mit denselben nur Saul vergleichen, dessen Schwermut einem bösen Geiste zugeschrieben wird.[12]) Anstatt des Geistes Jahves, welchen Saul empfangen hat,[13])

[1]) Apg. 10, 38. — [2]) Mark. 1, 34; Matth. 8, 16. — [3]) Matth, 10, 8.
[4]) Luk. 10, 17. — [5]) Mark. 9, 18. — [6]) Apg. 5, 16; 8, 7; 16, 18; 19, 12.
[7]) Luk. 8, 2. — [8]) Mark. 5, 9. — [9]) Joh. 13, 27. — [10]) Eph. 2, 2.
[11]) 2. Tim. 2, 26. — [12]) 1. Sam. 16, 14; 18, 10. — [13]) 1. Sam. 10, 10.

der aber nun auf David übergegangen ist, quält ihn ein böser Geist; allein derselbe kommt zur Strafe für Sauls Ungehorsam, er kommt von Jahve und bildet ein vereinzeltes Beispiel göttlicher Ungnade: lauter Züge, die auf die Besessenen des Neuen Testaments nicht passen. Im übrigen ist das Alte Testament weit davon entfernt, jede psychische Störung auf eine solche Ursache zurückzuführen. Der Wahnsinn (Schiggaôn)[1]) erscheint neben Blindheit und verwirrendem Schrecken als eine Sache, eine Plage Jahves;[2]) anderweitig wird der Tobsüchtige (Mitlaḥleḥ) als seiner Umgebung gefährlich geschildert.[3]) Achis von Gath sagt, er habe schon genug Verrückte (Meschuggaîm) im Lande und brauche nicht auch noch David dazu.[4]) Nebukadnezar wird auf göttlichen Ratschluß hin für sieben Jahre wahnsinnig, und zwar kommt die sog. Boanthropie über ihn;[5]) aber von einem dämonischen Medium ist nicht die Rede. Andrerseits wirkt gelegentlich ein böser Geist auf einen Menschen ein, ohne daß er die Symptome der Besessenen zeigt: ein Lügengeist von Jahve verleitet den Ahab zum Kriege gegen Ramoth in Gilead;[6]) der Satan schlägt Hiob mit Aussatz, aber sein Geist bleibt hell und scharf.[7]) Endlich kennt das Alte Testament in der Übersetzung der Septuaginta zwar daimonia; aber bis zum Exil sind dies nur Wesen gleich den Faunen und Satyrn, welche neben Schakalen, Straußen, Wildkatzen und Eulen in alten Ruinen ihr Wesen treiben.[8])

Erst das nachexilische Judentum hat eine förmliche Lehre von einem Dämonenreich ausgebildet, wahrscheinlich unter dem Einfluß der parsischen Religion mit ihren Daeva, den Dienern Angra Mainyus. Die bösen Geister (Massikin, „Beschädiger") sind die Nachkommen der gefallenen Engel und der Töchter der Menschen;[9]) als männliche heißen sie Schêdim, als weibliche Lilin, und ihre Tätigkeit besteht darin, als gottfeindliche Wesen die Menschen an Leib und Seele möglichst zu schädigen. Auch Josephus glaubt an diese Dämonen; nur hält er sie für die Geister verstorbener böser Menschen,[10]) eine Vorstellung, welche seinem römischen Leserpublikum verständlicher sein mochte. Er erzählt auch von Dämonenaustreibungen: ein gewisser Eleazar habe im Beisein Vespasians und seiner Offiziere

---

[1]) 2. Kön. 9, 20; vgl. Meschugga 2. Kön. 9, 11; Jerem. 29, 26.
[2]) Deut. 28, 28. — [3]) Spr. 26, 18. — [4]) 1. Sam. 21, 13 f.
[5]) Dan. 4, 30. — [6]) 1. Kön. 22, 21. — [7]) Hiob 2, 7.
[8]) Seïrîm Jes. 13, 21; 34, 14.
[9]) Gen. 6, 2; vgl. Weber a. a. O. S. 242 f.
[10]) Bell. VII, 6, 3.

einem Besessenen einen Ring unter die Nase gehalten, welcher eine von Salomo entdeckte heilkräftige Wurzel enthielt, und habe den Dämon damit dem Besessenen zur Nase herausgezogen, worauf der Mensch zu Boden gestürzt sei. Dann habe er den Dämon mit salomonischen Zauberformeln beschworen, nie wiederzukehren, und ihm befohlen, ein entfernt stehendes Wassergefäß umzustoßen, was auch geschehen sei.[1]) Als besonders kräftig für solche Kuren beschreibt er die unweit Jerusalem wachsende Baaraswurzel, welche auszugraben jedoch für lebensgefährlich galt.[2]) Bei Lucian[3]) wird von einem „Syrer aus Palästina" erzählt, welcher Mondsüchtige heile, indem er die Dämonen befrage, woher sie in den Menschen gekommen seien, sie „in griechischer oder barbarischer Sprache" zu antworten zwinge und sie durch Beschwörungen austreibe, worauf man sie manchmal pechschwarz ausfahren sehe. Solche „Syrer aus Palästina" waren die Söhne des Skeva und die andern „umherziehenden jüdischen Exorzisten" in Ephesus.[4]) Die Vorstellung von dämonischer Besessenheit ist somit speziell dem nachexilischen Judentum zur Zeit Jesu eigen. „Was ist die Weise des Dämons? Er geht in den Menschen ein und zwingt ihn."[5]) „Hast du einen Menschen gesehen, in den ein Geist der Verwirrung einging? Was tun sie ihm? Sie bringen Wurzeln, räuchern unter ihm und sprengen Wasser auf ihn, und er flieht."[6])

Sowohl Johannes der Täufer wegen seiner harten Askese,[7]) als Jesus wegen seines vermeintlichen Größenwahns[8]) wurden zeitweilig für besessen gehalten. Paulus schrieb die Anfälle seines noch immer nicht sicher gedeuteten Körperleidens einem Satansengel zu,[9]) während der Römer Festus kurz und trocken zu ihm sagte: „Du bist verrückt, Paulus; die große Gelehrsamkeit macht dich verrückt!"[10]) Ebenso hat die christliche Kirche jahrhundertelang die Dämonenaustreibung im Namen Jesu als eine Gnadengabe des Heiligen Geistes gleich der Krankenheilung hochgehalten[11]) und das Amt der Beschwörer (Exor-

[1]) Ant. VIII, 2, 5. — [2]) Bell. VII, 6, 3.

[3]) Philops. 16. — [4]) Apg. 19, 13 f.

[5]) Schlatter, Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten, S. 87.

[6]) Schlatter, Jochanan Ben Zakkai, S. 41.

[7]) Matth. 11, 18. — [8]) Joh. 7, 20; 8, 48; 10, 20.

[9]) 2. Kor. 12, 7. — [10]) Apg. 26, 24.

[11]) Justin. Apol. II, 6. 8; Dial. c. Tryph. 30. 76. 85. 111. 121; Theophilus ad Autol. II, 8; Tertullian Apol. 23. 27. 32. 37; ad Scap. 4; de idololatr. 11; de spectac. 29; de exhort. cast. 10; Origenes c. Cels. I, 46. 67; II, 33; III, 24; VII, 4; Cyprian Epist. 69, 15; ad Demetr. 15; Arnobius adv. nationes I, 46;

ziſten) ausgebildet, welche die „Energumenen" in Behandlung zu nehmen hatten. Seit der Verſtaatlichung der Kirche wurde auch dieſe Gnadengabe zum Vorrecht heiliger Einſiedler und Miſſionare. Der Exorzismus iſt kein bleibendes Vermögen der Kirche geweſen. Die Erlebniſſe eines Juſtinus Kerner in Weinsberg und Blumhardt in Möttlingen laſſen ſehr verſchiedene Deutungen zu, und der jüngere Blumhardt in Boll war von einem richtigen Gefühl geleitet, als er erklärte, es ſei jetzt wichtiger, gegen das Fleiſch zu kämpfen, als gegen die Dämonen.

Was uns gegenüber allen Geſchichten von Beſeſſenen ſtutzig macht, iſt der Umſtand, daß keines der Symptome dieſer Leute anderer Art iſt, als wie wir ſie heutzutage als Symptome der Geiſteskrankheiten (beſſer Gehirn- und Nervenkrankheiten) kennen und pſychiatriſch behandeln. Jedermann würde heutzutage den mondſüchtigen Knaben an ſeinem Niederſtürzen, Schäumen, Zähneknirſchen, ſeinen Selbſtmordverſuchen in Feuer und Waſſer als einen Epileptiker erkennen; den Geraſener mit ſeinem wilden Geſchrei, ſeinen Selbſtmißhandlungen und Bedrohungen der Vorübergehenden als einen Tobſüchtigen; den Beſeſſenen, deſſen Heilung Jeſus die Läſterung der Phariſäer zuzog, als einen blinden Taubſtummen; die zuſammengekrümmte Frau in der Synagoge als eine Gichtleidende. Man würde den Betreffenden als einen Kranken in einer Anſtalt unterbringen, nicht aber einen Dämon in ihm beſchwören. Die übernatürliche Kraft und Wildheit der Beſeſſenen, ihr Hang zu tieriſchem Leben, ihre Zuckungen und Krämpfe ſind nur zu bekannte Erſcheinungen in unſern Irrenhäuſern. Daß gleichſam eine andere Perſon mit fremder Stimme aus dem Beſeſſenen heraus redet und oft einen gewiſſen drolligen Witz entwickelt wie die geraſeniſchen Dämonen mit ihrer Selbſtbezeichnung als „Legion" und ihrem Wunſch, in die Schweine zu fahren, entſpricht jener Störung des Selbſtbewußtſeins, kraft deren manche Geiſteskranke ſich trotz ihrer menſchlichen Erſcheinung für Tiere oder Hausgeräte halten; in jener dämonengläubigen Zeit wandte ſich die kranke Einbildungskraft alsbald dem Gedanken an einen Dämon zu. Bekannt iſt auch die Zerfaſerung des Selbſtbewußtſeins, bei welcher man mehrere Leute derſelben Gattung zu ſein glaubt, des

Lactant. Inst. II, 15; IV, 27; V, 21 f.; Eusebius Dem. Ev. III, 6, 35 f.; 7, 39; c. Hierocl. 4; Paneg. Const. 16; Theophan. V, 18; de mart. Pal. S. 5 Viol.; Firm. Maternus de err. 13. 28; Cyrillus Hier. Cat. X, 19; XIII, 40; XVI, 19; Athanasius de incarn. 48, 3; 50, 4; Augustin de civ. Dei 22, 8; Sozomenus Kg. IV, 16, 12.

Tages vielleicht ein ehrenwerter Beamter, des Nachts ein Wegelagerer; dasselbe in andrer Form tritt uns in den sieben Dämonen der Magdalena entgegen. Aber auch die merkwürdige Feinfühligkeit, mit welcher die Besessenen früher als ihre gesunden Landsleute in Jesus den Messias erkennen, erinnert an jene Schlauheit, welche der Geisteskranke namentlich im Erraten von Gedanken und Absichten seiner Umgebung an den Tag legt; „Kinder und Narren sagen die Wahrheit." Kurz, die Symptome sind dieselben; nur ihre Auffassung ist im Neuen Testament eine andre, übernatürliche.

Dieselbe trifft mit der vulgären Anschauung des Altertums überhaupt zusammen, welches Epilepsie und Geisteskrankheit als „heilige Krankheit" einem Gott zuschrieb.[1]) Wir finden sie schon im alten Babylonien, wo die Beschwörungen eine große Rolle spielten. Die wissenschaftlich Arbeitenden dagegen waren schon im Altertum andrer Ansicht. Vierhundert Jahre vor Christus sagt Hippokrates, die Herleitung dieser Krankheiten von einer Gottheit sei nur eine Verlegenheitsauskunft von Leuten, die sich ein Ansehen geben wollen. Ebenso urteilen die Mediziner Soranus, Galenus und Aretäus im zweiten Jahrhundert nach Chr.[2]) Origenes teilt mit, daß die Ärzte die Besessenheit nicht unsaubern Geistern zuschreiben, sondern einem „leiblichen Übelstand", nämlich einer abnormen Bewegung der Säfte im Kopfe,[3]) und Plotin bemerkt gegenüber den Exorzismen der Christen, diese wie alle Krankheiten stammten von inneren oder äußeren körperlichen Veränderungen, nicht von Dämonen.[4]) Philostorgius erzählt von einem Arzte Posidonius am Ende des vierten Jahrhunderts n. Chr., welcher lehrte, es gebe gar keine Dämonen, welche die Menschen plagen, sondern die Wahnsinnserscheinungen stammten einfach von einer Verderbnis der Säfte im Leibe.[5]) Daher will der Jurist Ulpian im Anfang des dritten Jahrhunderts n. Chr. zwar die Ohren- und Zahnärzte vor dem Gesetz als Ärzte gelten lassen, nicht aber „die Beschwörer, oder um den gewöhnlichen Ausdruck der Betrüger zu brauchen, die Exorzisten."[6]) Selbst ein Augustin hat sich diesen Erwägungen nicht ganz verschließen können. Er sagt von einem Besessenen:[7]) „Er war jedoch im Fieber und sagte

[1]) J. Tambornino, De antiquorum daemonismo 1909.

[2]) Wettstein, Nov. Test. I, 282.

[3]) Comm. in Matth. XIII, 6.

[4]) Ennead. II, 9, 14, ed. Kirchhoff II, 52.

[5]) Kg. VIII, 10. — [6]) Digest. L, XIII, 1, 3.

[7]) De Gen. ad lit. XII, 17. Vgl. die Zusammenstellung der phrenetici und der Dämonischen De civit. Dei 19, 4.

dies sozusagen im Wahnsinn (in phrenesi); und vielleicht war er wirklich wahnsinnig; aber man glaubte wegen dieser Worte, er sei von einem Dämon besessen . . . Jene Geistesstörung oder Besessenheit (mentis alienatio sive daemonium) wich nicht von ihm, bis er vom Fieber geheilt war, wie die Wahnsinnigen pflegen geheilt zu werden." Während somit die Volksmeinung in Palästina und auswärts beim Anblick abnormer geistiger Zustände an Dämonen dachte,[1]) haben die naturwissenschaftlich Gebildeten schon damals in den Besessenen lediglich Kranke gesehen, welche medizinisch und diätetisch zu behandeln seien.

Aber allem dem steht die Tatsache gegenüber, daß Jesus derartige Leute als Besessene behandelt, und zwar nicht nur solche, die wir geisteskrank nennen würden, sondern auch andre wie jene verkrümmte Frau,[2]) von welcher kein Symptom der sonstigen Besessenen berichtet wird, und welche er dennoch vom Satan gebunden nennt. Jesus redet die Dämonen an[3]) und treibt sie aus; er bezeugt, daß er dies in der Kraft des Geistes Gottes tue,[4]) und bezeichnet es als die Folge seines Sieges über den Satan, den Herrn der Dämonen.[5]) Aufs anschaulichste schildert er, um seinen momentan begeisterten, aber bald wieder erkaltenden Zeitgenossen einen Spiegel vorzuhalten, einen ausgetriebenen Dämon, welcher in der Wüste keinen ihm passenden Aufenthaltsort findet, sich dann zur Rückkehr entschließt und mit sieben andern, schlimmeren Dämonen wieder vom Menschen Besitz nimmt.[6]) Diese Worte zeigen uns, daß Rückfälle nach scheinbar gelungenem Exorzismus möglich waren, wenn nicht bei Jesus, so doch bei Beschwörern, wie sie von ihm als Schüler der Pharisäer erwähnt werden,[7]) — aber auch, wie konkret und realistisch Jesus über die Dämonen gedacht hat; sie fühlen das Bedürfnis, in einem Menschen zu wohnen, wie Parasiten in einem Körper; sie fahren aus und kommen in verstärkter Zahl wieder, so daß aus dem einfach Besessenen ein so gefährlicher Mensch wie der Gerasener wird.

Hier liegt unstreitig ein Problem vor, an welchem nur die Gedankenlosigkeit vorübergehen kann. Sollen wir die Anschauung des Neuen Testaments uns aneignen und die, welche sich heutzutage wie jene Besessenen benehmen, ebenfalls für besessen ansehen und mit

---

[1]) Vgl. Philostratus Apollon. III, 38; IV, 20, Cyranides bei Tambornino a. a. O. S. 17 f. und die noch zahlreich vorhandenen Zauberpapyri mit Beschwörungsformeln.

[2]) Luk. 13, 11 ff. — [3]) Mark. 1, 25; 9, 25. — [4]) Matth. 12, 28.

[5]) Matth. 12, 29; Luk. 10, 17 f. — [6]) Matth. 12, 43 f. — [7]) Matth. 12, 27.

Exorzismen behandeln? Manche entschlossene Bibelgläubige hätten vielleicht Lust dazu; aber niemand warnt ernstlicher davor als erfahrene Irrenseelsorger. Sie wissen, wie schöne Erfolge eine humane Behandlung der Irren mit guter Diät, frischer Luft und Stille erzielt, wie dagegen aufregende Beschwörungen das Übel nur vergrößern würden. Gerade bei religiös Aufgeregten muß eine Art von geistlicher Diät durchgeführt werden, welche sehr verschieden ist von grundsätzlicher Ignorierung des religiösen Faktors im Menschen und oft irrtümlich den Ärzten zum Vorwurf gemacht wird. Wenn ein Geistlicher zu einer hysterischen oder schwermütigen Frau gerufen wird, so wird er sie nicht exorzisieren, auch wenn die Angehörigen es begehren sollten, sondern er wird durch freundlichen Zuspruch, durch ein Schriftwort und durch ein kurzes Gebet auf sie einzuwirken suchen, in schweren Fällen aber auf baldige Versorgung in einer Anstalt dringen; mit Beschwörungen könnte er unsägliches Unheil anrichten. — Oder sollen wir annehmen, daß es wohl zur Zeit Jesu Besessene gegeben habe, jetzt aber nicht mehr? Man sagt wohl, das Reich der Finsternis habe sich Jesus gegenüber zu den wildesten Vergewaltigungen armer Menschen aufgebäumt; aber er habe die Werke des Teufels zerstört, und heutzutage handle es sich nun um bloße Gehirnkrankheiten. Das wäre tröstlich, wenn nicht leider alle Symptome der Besessenen heute noch vorkämen. Aber noch wüten die Tobsüchtigen, noch brüten die Schwermütigen, noch fordert der Größenwahn seine Opfer. Nur die Benennung hat sich geändert; aber überall da, wo der Dämonenglaube noch lebendig ist, regt sich bei Fällen von Wahnsinn auch alsbald die Idee der Besessenheit wieder, wie man dies heute noch in der Heidenmission beobachten kann. — Oder hat Jesus die Besessenheit richtig als Geisteskrankheit erkannt, sich aber dem Wahn jener Kranken *anbequemt*, wie etwa der Irrenarzt auf die fixe Idee seines Patienten schonend eingeht, um ihn nicht zu erzürnen? Das entspricht durchaus nicht dem Hergang der Austreibungen Jesu. Überall behandelt er die Dämonen als Wirklichkeit und redet energisch, ja in heftiger Leidenschaft auf sie ein; das ist nicht die Erregung eines Schauspielers, sondern der heilige Ernst eines Mannes, welcher um eine Seele ringt. Die Lösung des Problems muß anderswo liegen.

Wir haben schon bei einem frühern Anlaß[1]) gesehen, daß es mit der nackten Frage: „Konnte Jesus sich irren?" und der entrüsteten

[1]) S. 83 f.

Verneinung derselben nicht getan ist, daß wir ihn vielmehr so als unsern Erlöser annehmen müssen, wie er uns wirklich in den Evangelien entgegentritt, indem wir seines Wortes gedenken: „Selig ist, der sich nicht ärgert an mir!“ [1]) Die Frage, ob Wahnsinnserscheinungen auf böse Geister zurückzuführen seien, hängt mit der andern zusammen, wie sich Leib und Seele des Menschen zueinander verhalten. Dieses anthropologische Problem hat die Phantasie von jeher stark beschäftigt, — alle Religionen legen davon Zeugnis ab, — aber wirkliche, exakte Kenntnis ist nur durch die Fortschritte der Naturwissenschaften, speziell der Physiologie gewonnen worden. Im Altertum zog man die Linie zwischen Leib und Seele, soweit nicht wissenschaftliche Detailforschung weiter führte, noch sehr unbefangen in der Weise, daß man die sichtbaren und hörbaren Tätigkeiten dem Leibe zuschrieb, die unsichtbaren dagegen der Seele. Von dem so wichtigen Grenzgebiet der Nerven, des Rückenmarks und Gehirns hatte man noch keinen Begriff. Wenn nun Erscheinungen des Wahnsinns vorkamen, welche nicht der Seele des Menschen in ihrem Normalzustand angehören konnten, so mußte man, da die körperlichen Ursachen der Kenntnis noch unzugänglich waren, auf eine fremde geistige Macht schließen, welche sich des Menschen bemächtigt habe. Auch die Begeisterung des Wahrsagers und des Dichters nannte man einen göttlichen Taumel. Nun bemerken wir aber im Alten und Neuen Testament, daß das Problem der Zusammensetzung des Menschen nicht zum Inhalt der göttlichen Offenbarung gehört. Daß der Leib von der Erde sei, der Lebensatem von Gott, das sagt uns das erste Blatt der Heiligen Schrift;[2]) im übrigen aber bewegen sich die biblischen Autoren in der größten Freiheit der Terminologie, und jede „Biblische Seelenlehre“, nicht ausgenommen diejenige meines teuren Lehrers J. T. Beck, beweist nur, daß es unmöglich ist, alle die verschiedenen Aussagen über Seele, Geist, Herz, Fleisch und Blut in ein System zu bringen. Auch die christliche Kirche hat es nicht unternommen, ein Dogma über diese Naturseite des Menschen aufzustellen; ihre Lehrer haben mit verschiedenem Geschick die Sätze platonischer, aristotelischer, stoischer Philosophie verwendet und sich über Dichotomie und Trichotomie, Kreatianismus und Traduzianismus niemals einigen können. Bei der Beurteilung der Besessenen kam somit ein naturwissenschaftliches Moment in Betracht, über welches die alttestamentliche Offenbarung

[1]) Matth. 11, 6. — [2]) Gen. 2, 7.

keinen Aufschluß bot. So gewiß nun Jesus nicht gekommen ist, die Naturwissenschaft zu fördern und künftige Resultate der Physiologie vorwegzunehmen, so gewiß konnte, ja mußte er nach dem allgemeinen Glauben seines Volkes die Besessenen eben für besessen halten und demgemäß behandeln. Die Frage, ob ihr Zustand eine leibliche Ursache haben könnte, existierte für ihn gar nicht; er dachte auch in diesem Fall nicht wissenschaftlich über das „wieso?" nach, sondern war tief erschüttert von dem „daß" und ging helfend gegen dasselbe vor, nicht mit langen Zauberformeln, sondern mit seinem mächtigen Wort.

Es war aber keine Selbsttäuschung, wenn er sich bewußt war, damit dem Reiche des Satans Abbruch zu tun. Die heutige Zeit zeigt uns mit erschreckender Deutlichkeit, wie eng der Zusammenhang aller Arten von Geistesstörung mit der sittlichen und religiösen Entartung ist. Je mehr der Unglaube allem Heiligen gegenüber und die schrankenlose Genußsucht in das Volksleben eindringt, desto rascher füllen sich nicht nur die Zuchthäuser, sondern auch die Irrenhäuser, indem Tausende ohne den Halt einer lebendigen Frömmigkeit der Last des ruhelosen heutigen Daseins erliegen. Ähnlich, wenn auch nicht in allen Punkten gleich stand es damals in Palästina, diesem Schicksalslande, wo die Völker und Religionen dreier Weltteile einander begegneten und sich vermischten. Die römische Staatsreligion hatte ihre Lebenskraft verloren und wurde nur künstlich durch die kaiserliche Restaurationspolitik noch gefristet. Die Mysterienreligionen erweckten hohe Erwartungen von Gottesnähe und Seelenfrieden welche aber bald genug enttäuscht wurden. Aber auch die Religion Israels befriedigte die Gemüter nicht. Sie trat ihnen in der unerträglichen Gestalt der pharisäischen Gesetzlichkeit entgegen, welche die Redlichen zur Verzweiflung, die Leichtsinnigen zu sadduzäischer Skepsis trieb, und als messianische Erwartung, deren immer wiederholte Enttäuschung viele in Schwermut und Wahnsinn verstricken mußte. In alledem tat sich das Bewußtsein der Ferne von Gott kund; das Schuldgefühl, für welches das herrschende System keine Abhilfe bot, war auch bei den Besessenen der tiefste Grund ihres Knechtschaftsgefühls. Wenn nun Jesus vor diese Leute trat, so fühlten sie vor allem den Abstand zwischen sich und seiner heiligen, reinen Menschlichkeit und verbaten sich zitternd seine Nähe, welche ihnen nur Gericht zu bedeuten schien.[1]) Jesus aber wirkte auf sie

[1]) Mark. 1, 24; 5, 7.

gerade von diesem geistigen Untergrund ihres Zerrüttungszustandes aus; er ließ sie in seinem Blick eine Liebe fühlen, welche allem Bösen feind ist, sich aber nicht vor demselben zurückzieht, sondern es überwindet. Er redete mit ihnen und gab ihnen damit die Selbstachtung wieder, welche durch die Ausschließung aus der Gesellschaft bei ihnen zerstört war; er befreite sie durch sein lösendes Wort von dem dumpfen Schuldgefühl und half ihnen an die Nähe Gottes glauben. Dadurch wurde auch ihr zerrüttetes Nervensystem hergestellt, und der zuvor wie ein Rasender getobt hatte, den sah man jetzt bekleidet, still und vernünftig Jesus zu Füßen sitzen.[1]) So hat Jesus viele geistig Gestörte gesund gemacht, indem er sie von der inneren Verkettung mit der Macht des Bösen befreite. Die Dämonenaustreibung ist diejenige Form dieses Hergangs, welche durch den damaligen Bildungsstand bedingt war; von bleibender Bedeutung für alle Zeiten ist es dagegen, daß auch diese jammervollsten Erscheinungen menschlichen Elends der Heilkraft Jesu nicht haben widerstehen können. Wer heutigentags im Sinne Jesu arbeiten will, der anerkennt die physischen Krankheitsursachen bei den Irrsinnigen; er sucht aber durch den warmen Hauch der Liebe Christi auch ihre Herzen zu erreichen und stellt alle leibliche Handreichung in den Dienst dieser Liebe.

Die Wunder, welche wir bis jetzt besprochen haben, wurden noch vor fünfzig Jahren von vielen der Mehrzahl nach für unmöglich und ungeschichtlich gehalten; heute dagegen werden sie meist als geschichtlich anerkannt, weil die Erfolge der ärztlichen Suggestion den Blick für viele bisher nicht erkannte Möglichkeiten auf dem Gebiet von Krankheit und Heilung geschärft haben. Um so entschiedener werden dagegen auch heute noch diejenigen Wunder *abgelehnt*, welche über die Linie der Heilungen hinausgehen und „aller Vorstellungsmöglichkeit einfach entwachsen“: die Totenerweckungen, die Wunder im Bereich der unbelebten Natur, und die an Jesus, nicht durch ihn geschehenen Wunder. Es ist durchaus begreiflich, daß gegen diesen engeren Kreis von „unmöglichen“ Vorgängen sich mit verdoppeltem Eifer der Einwand erhebt: „Dergleichen habe ich nie

[1]) Mark. 5, 15. Die Heilung dieses Geraseners ist uns so erzählt, wie die zuschauenden Jünger sie aufgefaßt haben. Ohne allen „Rationalismus“ dürfen wir vermuten, daß das Wort Jesu bei dem Besessenen (wie Mark. 9, 26) einen letzten, wilden Ausbruch des Übels vor der Heilung hervorrief, in welchem er auf die Schweineherde losstürzte, und daß ein „panischer Schrecken“ die Tiere in den See trieb.

erlebt, und dergleichen ist auch nie geschehen." Wer es unternehmen wollte, diese Wunder physiologisch oder chemisch erklären zu wollen, wie es bis auf Dennert herab geschehen ist, der würde sich den nicht unverdienten Spott der schärfer Nachdenkenden zuziehen; denn wir stehen hier an der Grenze, wo die Analogien des uns Bekannten in der Natur und im Menschenleben einfach versagen. Was folgt nun aber daraus? Auf diese Frage wird stets verschieden geantwortet werden je nach der Auffassung der Persönlichkeit Jesu, also der Fragen, die uns in den letzten Abschnitten dieses Buches beschäftigen werden. Denken wir uns in die Eindrücke eines gebildeten Griechen oder Römers hinein, wenn ihm Paulus oder Apollos von Jesus nur als von einem großen Lehrer und Propheten erzählt hätten, der zuletzt jammervoll am Kreuz geendigt habe! Dann wäre der Zuhörer gewiß verwundert gewesen, von diesem Rabbi Jesus auf einmal zu vernehmen, er habe Tote auferweckt oder einen Sturm gestillt, und er würde ironisch geantwortet haben: „Jude, du weißt seltsame Dinge von deinem Landsmann; ist es auch wahr?" — Nun aber verkündigten die Apostel Jesus nicht nur als den weisesten und frömmsten Lehrer, sondern als den Auferstandenen und Lebendigen, als den erhöhten Herrn der Gemeinde und der Menschheit. Von diesem Ausgang seines Erdenlebens aus verstanden sie sein Erdenleben nicht mehr bloß „staunend", sondern glaubend als das Leben des Sohnes Gottes, das über jede Analogie eines Propheten- oder Heroenlebens hinausliegt, geschweige denn über das Maß unsrer kleinen Lebensverhältnisse. Nun konnten auch die stolzesten Vertreter der antiken Bildung es freudig glauben, daß der Sohn Gottes mit göttlicher Kraft auf Erden gewirkt, daß der Auferstandene selbst Tote auferweckt habe; was Jesus war nach dem Zeugnis seines Geistes in den Jüngern, das klärte ihre Hörer vollständig auf über das, was er getan hatte, mochte es ihnen noch so wunderbar erscheinen. Gerade so liegen die Dinge noch heute. Wem das Leben Jesu mit dem Todesschrei am Kreuz endigt, der muß auch die bestbezeugten Berichte von unerklärbaren Wundern im Bereich dieses Lebens verwerfen; sie haben keinen zureichenden Grund bei dem Jesus, den er sich denkt. Wer dagegen Jesus als den lebendigen Herrn und Erlöser kennt, von dem durchaus einzigartige Wirkungen auf die Menschheit ausgegangen sind, dem wird auch das Unbegreiflichste, wenn es ihm in dem Zeugnis der Jünger von Jesus entgegentritt, lediglich zu einem Strahl von dem großen Licht, neben dessen Sonnenglanz alles Menschliche nur Sternenschimmer ist. Mit andern Worten:

hier entscheidet nicht die Wissenschaft, sondern der Glaube an Jesus als an die Quelle eines neuen Zusammenhangs der Dinge, in welchem nicht die Natur herrscht, sondern der Geist, nicht der Tod, sondern das Leben. In diesem Sinne treten wir an die folgenden Wunder im Leben Jesu heran, nicht um sie zu beseitigen, sondern um ihre Bedeutung tiefer inne zu werden.

Die Totenerweckungen Jesu zählt er selber in seiner Antwort an den Täufer wie die Heilungen unter seinen Berufswerken auf,[1]) und Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts wie Papias[2]) und Quadratus[3]) erzählen, daß einzelne von Jesus Auferweckte noch zur Zeit Hadrians gelebt haben. Aber der Hergang einer Totenerweckung entzieht sich unserer Erfahrung so sehr, daß jeder Versuch, sie zu verstehen, von vornherein nicht als eine „Erklärung" auftreten darf, sondern nur als eine Andeutung, in welcher Richtung vielleicht des Rätsels Lösung zu finden sein dürfte. Man hat an bloße Scheintodfälle gedacht, weil die Kennzeichen des Todes damals noch nicht mit der heutigen Sorgfalt festgestellt worden seien, und weil Jesus im Haus des Jairus selber sage:[4]) „Das Kind ist nicht gestorben, sondern es schläft." Allein es wäre doch seltsam, wenn Jesus immer gerade mit Scheintoten zu tun bekommen hätte; schon die Geschichte von dem Jüngling zu Nain[5]) sieht nicht danach aus; vollends aber die Auferweckung des Lazarus, welcher schon vier Tage in der Grabhöhle gelegen hatte,[6]) widerstrebt dieser Erklärung. Es ist vielmehr auch hier die durchaus einzigartige persönliche Kraft zu betonen welche Jesus den Dingen entgegenbrachte. Daß der Mensch sterben muß, ist die gewöhnlichste aller Erfahrungstatsachen; aber die Wissenschaft vermag nicht zu sagen, was der Tod eigentlich ist, geschweige denn vom Tode zu retten. Mit ganz andern Gedanken trat Jesus an ein Totenbett oder an eine Grabhöhle. Sein Wille war eins mit dem Willen seines Vaters im Himmel, und wie Gott als der Schöpfer des ganzen Menschen ihn auch nach dem Tod in seiner Macht behält, so stand auch Jesus der Verstorbene als Gegenstand seiner helfenden Tätigkeit vor Augen. Wie er bei den Heilungen in die Ferne seinen Willen zu helfen in Freiheit geltend machte, so tat er auch hier, wenn er sprach: „Talitha kumi!" oder „Jüngling, steh auf!" Für ihn war der Tote nicht tot, sondern nur schlafend;[7]) denn

[1]) Matth. 11, 5; Luk. 7, 22. — [2]) Texte und Unters. V, 2, 170.
[3]) Bei Eus. Kg. IV, 3, 2.
[4]) Mark. 5, 39. — [5]) Luk. 7, 12 f. — [6]) Joh. 11, 17. 39.
[7]) Mark. 5, 39; Joh. 11, 11.

für Gott leben sie alle, und Gott gab ihm Vollmacht, dem Zerstörungswerk der Verwesung durch Herstellung des Lebens Einhalt zu tun. Auch diesen Totenerweckungen Jesu ging ein inneres Ringen um den Erfolg voraus, eine innere Sammlung gegenüber dem erschütternden Gedanken an die Macht der Sünde, dieser geistigen Zersetzungsmacht, deren Abbild die leibliche Verwesung ist; dies und nicht bloß ein Zorn über die heuchlerischen jüdischen Zuschauer liegt wohl in dem „Ergrimmen" Jesu am Grabe des Lazarus.[1]) Wo sich menschliches Leid gegenüber der scheinbar unerbittlichen Tatsache des Todes schüchtern und vertrauensvoll an ihn wandte, da zeigte er, daß die Überwindung des Todes, welche man von dem Messias erwartete, so gewiß wie das Reich Gottes jetzt schon angefangen habe sich in der Menschheit zu vollziehen, daß er die Auferstehung und das Leben nicht erst bringen werde, sondern beides selber schon sei.[2]) Und wie er mit seinen Heilungen das Vertrauen wecken wollte, daß er auch dem inneren Menschen helfen könne durch die Vergebung der Sünden,[3]) so leistete er durch die Totenerweckungen die Gewähr dafür, daß er das geistige Leben des Menschen auch aus scheinbarer Vernichtung, aus der tiefsten religiösen und sittlichen Zerrüttung[4]) wieder herstellen könne.

Er handelte damit nicht „gegen Gottes Ordnung". Es ist eine falsche Sentimentalität, jedem Verstorbenen ohne weiteres „die Ruhe gönnen" zu wollen. Manches Leben wird durch eigne oder fremde Schuld zu früh geknickt, und eine Wiederherstellung desselben zu einem gesegneten Wirken im Dienste Jesu ist keine Grausamkeit, sondern eine Wohltat. Leben ist besser als Sterben; das hat Paulus am Ende seines Lebens mit aller Offenheit anerkannt. Nur darum ist ihm „das Sterben ein Gewinn", weil es ihn zu der höheren Lebensstufe, „mit Christus zu sein", hinüberführt.[5]) Die Sehnsucht des Buddhismus und Pessimismus nach der Auflösung hat nichts mit dem Evangelium zu schaffen. Wo das göttlich Gute und Wahre in einem Menschen aufgeleuchtet ist, da wird das Dasein lebenswert, auch wenn die tiefsten Schatten des Leidens darüber ausgebreitet sind. Weil Jesus das Licht der Welt ist, darum hat er sich auch als das Leben erwiesen. Was in Nain oder Bethanien geschehen ist, das entzieht sich unserer nähern Beschreibung wie der Tod selber; aber es entzieht sich damit dem Bereiche der Geschichte ebensowenig, wie daß wir selber sterben werden.

[1]) Joh. 11, 33. 38. — [2]) Joh. 11, 25 f. — [3]) Mark. 2, 10.
[4]) Luk. 15, 24. — [5]) Phil. 1, 22 f.

Nicht minder auffallend sind diejenigen Wunder Jesu, welche nicht Menschen, sondern Dinge zum Gegenstand haben und deshalb am ehesten den Eindruck des Zauberhaften, des „Mirakels" erwecken können. Aber auch diese müssen unbefangen auf ihre Beglaubigung geprüft und im Zusammenhang mit dem übrigen Wirken Jesu betrachtet werden. Da tritt uns sofort die Tatsache entgegen, daß auch diese Wunder, im Unterschied von dem müßigen Wunderschmuck der apokryphischen Evangelien und Apostelgeschichten das wahre Kennzeichen der Wunder Jesu an sich tragen, indem sie einer bestimmten menschlichen Not entgegenkommen und einem sittlichen Zwecke dienen. Dies gilt von der Speisung am Ostufer des Sees Genezareth. Sie ist rätselhaft wegen des gar nicht vorzustellenden Hergangs. Hat Jesus immer neue Brote geschaffen? Sind die vorhandenen ihm in den Händen gewachsen? Hat sich jeder von einem Minimum gesättigt gefühlt? Jede dieser Annahmen hat Züge der Erzählung gegen sich und kann zu wohlfeilem Spott Anlaß geben. Andrerseits wird aber gerade diese Geschichte von allen vier Evangelisten erzählt,[1]) und dazu kommt noch die Speisung der 4000,[2]) welche wahrscheinlich nichts andres als eine alte Dublette zu der vorigen ist. Es ist doch schwer verständlich, daß die Jünger das zweitemal wieder gleich ratlos gewesen sein sollen wie das erstemal, und auch die Menge von 4000 Leuten ist nach dem großen Abfall der Galiläer[3]) nicht mehr recht begreiflich. Dagegen erklärt sich die Sache, wenn wir annehmen, Markus habe aus andrer Quelle als seiner Erinnerung an die Predigten des Petrus einen Bericht über die Speisung erhalten, welcher ihm wegen seiner starken Abweichungen[4]) auf ein zweites Ereignis zu deuten schien, und habe denselben in sein Buch aufgenommen; Matthäus ist ihm darin gefolgt, Lukas dagegen nicht. Die Erinnerung Jesu an beide Speisungen, welche im Gespräch über den Sauerteig der Pharisäer vorkommt,[5]) wird sich ursprünglich nur auf eine bezogen haben; auch so aber bildet sie eine fernere Bezeugung der Speisungsgeschichte. Auch die nähern Umstände entsprechen den sonstigen Wundern Jesu. Das Motiv des Wunders ist die erbarmende Liebe Jesu gegenüber dem leiblichen

---

[1]) Mark. 6, 31 f.; Matth. 14, 13 f.; Luk. 9, 10 f.; Joh. 6, 1 f.

[2]) Mark. 8, 1 f.; Matth. 15, 32 f. — [3]) Joh. 6, 66.

[4]) Die Speisung geschieht auf die Anregung Jesu hin nach dreitägigem Ausharren der Menge; 4000 Leute werden mit sieben Broten und wenigen Fischen gespeist, sieben Körbe mit Brocken gefüllt.

[5]) Mark. 8, 19 f.; Matth. 16, 9 f.

Elend; nur ist es diesmal nicht die Krankheit eines Einzelnen, sondern der Hunger einer ganzen, mehrere Tausende zählenden Menge. Jesus verwendet das äußere Mittel des Brotes, wie er anderweitig Handauflegung oder Speichel braucht; er vermehrt aber, sei es das Quantum oder die Nährkraft desselben, indem er die Brote persönlich bricht und austeilt. Vor der Speisung betet er um den Segen Gottes, während die Menge zu seinen Füßen sitzt in der gläubigen Begeisterung, welche sie ihm nachgetrieben und den ganzen Tag bei ihm festgehalten hat. Dem Enthusiasmus über das Wunder setzt er durch seine Entfernung sofort einen Dämpfer auf; er wünscht durch die leibliche Gabe vielmehr den Glauben an seine besseren, himmlischen Gaben zu wecken.[1]) Das ist keine erfundene Geschichte, trotz allem Scharfsinn mythischer und symbolischer Erklärung, welchen man auf sie verwendet hat; es muß etwas geschehen sein, was die Menge aufs höchste erregte und ihre irdischen Messiashoffnungen jäh aufflammen ließ.

Das Seitenstück dazu ist die Verwandlung von Wasser in Wein bei der Hochzeit zu Kana.[2]) Diese Erzählung wird nicht nur wegen ihres Wundercharakters angefochten, sondern auch weil Jesus hier angeblich ein unnötiges, ja gefährliches Wunder ohne allen Zusammenhang mit seiner Berufsaufgabe getan hätte. Einer Hochzeitsgesellschaft, welche schon Wein getrunken hat, verschafft Jesus noch mehr, und zwar noch besseren; welch ein unerfreulicher Anblick für jeden Alkoholgegner! Aber wir sind nicht berechtigt, den Maßstab unserer heutigen Überkultur an die einfachen Verhältnisse der Zeit Jesu anzulegen. Unnötig und gefährlich kann die Gabe Jesu nur dem erscheinen, welcher vergißt, was es für ärmere Leute bedeutet, an einem ihrer seltenen festlichen Tage ihre Mittellosigkeit eingestehen oder sich dem Verdacht des Geizes aussetzen zu müssen. Jesus lebte nun einmal nicht als Asket wie der Täufer, sondern er gab sich unbefangen der Geselligkeit hin und verweilte unter den Menschen als ihresgleichen;[3]) allfälligem Mißbrauch des Weins aber wehrte er besser als durch Verbote durch seine Gegenwart, welche aus der Mahlzeit kein Gelage werden ließ. Es entsprach aber seiner Menschenfreundlichkeit, daß er sich in die Verlegenheit der Gastgeber hineinversetzte und ihnen ebenso unbefangen gab, wie er vorher von ihnen genommen hatte. Im übrigen handelt es sich auch hier nicht um ein bloßes Schauwunder. Der aufschiebende Bescheid Jesu an seine

---

[1]) Joh. 6, 27. — [2]) Joh. 2, 1 f. — [3]) Matth. 11, 19.

Mutter[1]) verrät eine Überlegung vor Gott, in welcher er nicht gern gestört wurde; der Befehl an die Diener, die Behälter zu füllen und aus ihnen das Wasser in die Weinkannen zu schöpfen, welches sich nachher als Wein erwies, verlangte Vertrauen von ihrer Seite, weil er an sich keinen erkennbaren Sinn hatte; Jesus offenbarte mit der Verwandlung seine Herrlichkeit[2]) als der, welcher im kleinen wie im großen helfen kann, und erreichte damit den Zweck, seine Jünger im Glauben zu stärken. Ein Verfügungsrecht über die unbelebte Natur, das wir nicht näher erklären können, tritt uns hier allerdings bei Jesus entgegen; aber wie tief dasselbe in seiner ganzen Stellung begründet ist, das zeigt uns das Gebiet der Seewunder Jesu, welche wir hier anreihen.

Die Stillung des Sturms, bei welcher auf Jesu Wort Wind und Wellen sich legten, vollbrachte er in dem kühnen Vertrauen, daß Gott, sein himmlischer Vater, in dessen Gemeinschaft er die Seefahrt angetreten und sorglos schlummernd fortgesetzt hatte, ihm eine Arbeit ohnegleichen unter den Menschen zugedacht habe und ihn darum nicht einem kleinen Seesturm werde erliegen lassen, bevor seine Arbeit getan sei. Jesus fühlte sich nicht als ein Stäublein im Weltall, sondern als die Persönlichkeit, auf welche Gottes Auge um der Ehre seines Namens willen gerichtet sei. Nun macht aber lebendige Gottesgemeinschaft den Menschen nicht fatalistisch willenlos, sondern sie spornt ihn zur höchsten Tätigkeit an. So fühlt sich Jesus berechtigt, nicht bloß seine und seiner Jünger Rettung gläubig von Gott zu erwarten, sondern die Seinen selber zu retten und so den Willen Gottes, dessen er völlig gewiß war, in seine eigene Tat umzusetzen. Daß ihm aber die empörten Elemente gehorchen, das beruht für den, der an die Auferstehung Jesu glaubt, auf der lebendigen Wechselwirkung zwischen Natur und Mensch, welche zu dem göttlichen Ebenbild im Menschen gehört und bei Jesus durch seine vollkommene Gemeinschaft mit Gott zur reinsten Vollendung durchgebildet war. Die Knechtschaft gegenüber der Natur und ihren Trieben, aber auch der Abscheu vor der Natur, wie er der Askese naheliegt, sind Zeichen einer gestörten Verbindung mit Gott. Jesus sah in der ganzen Natur Gottes Vaterhand; sie war ihm der gottgegebene Schauplatz der Entwicklung des Reiches Gottes, dessen Ordnungen in den ihrigen sich widerspiegeln. Darum war er sich als der Begründer dieses Reiches auch einer Macht über die Natur

[1]) Joh. 2, 4. — [2]) Joh. 2, 11.

bewußt, welche er nie für sich, aber je und je für die Menschen auch ausübte.

Ähnlich verhält es sich mit dem Gang auf dem See nach der Speisung. Es drängte Jesus, nach den einsamen Gebetsstunden auf der Höhe seinen ermattenden Jüngern zu Hilfe zu eilen, und er tat es, wie nicht nur Markus und Matthäus, sondern auch Johannes erzählt, auf dem nächsten Wege über den See hin; die Jünger aber fürchteten sich zuerst vor ihm als vor einem Gespenst; erst sein Wort und seine Nähe verwandelte den Schrecken in ehrfurchtvolles Staunen. Auch hier führen metaphysische Erklärungen (der Leib Jesu sei leichter als das Wasser gewesen, weil er ganz durchgeistigt war, oder die Kraft des Geistes habe ihn wie mit Schwingen über die Wellen getragen) dem Verständnis nicht näher. Wohl aber ist darauf hinzuweisen, daß Jesus auch abgesehen von der Lage der Jünger das Ostufer des Sees um jeden Preis noch während der Nacht verlassen mußte, wenn er nicht am andern Morgen neue Zumutungen der Menge erleben wollte, welche noch immer am Ufer lagerte.[1]) Die politisch-messianische Versuchung trat ihm von neuem vor die Seele; aber er entzog sich derselben, und auch diesmal mußte die Natur dem Interesse des Reiches Gottes in ungewöhnlicher Weise zu Diensten sein. Der Einfall von O. Schmiedel, daß es sich hier um eine mißverstandene Erscheinung des Auferstandenen handle,[2]) läßt sich in einen Schluß von der Wahrheit des spätern Ereignisses auf die des frühern verwandeln.

Der wunderbare Fischzug liegt uns in zwei verschiedenen Überlieferungen vor, als eine Tat des Auferstandenen im Johannesevangelium,[3]) als Berufungsgeschichte der ersten Apostel bei Lukas.[4]) In dem Bericht des Lukas scheinen drei Stoffe zusammengeflossen zu sein: 1. Die Predigt Jesu vom Schiff aus; dieselbe fand nach Markus und Matthäus später statt, als Jesus die Gleichnisse vom Reiche Gottes erzählte. 2. Die Berufung der vier ersten Jünger zum Menschenfischeramt; dieselbe wird von Markus und Matthäus einfacher erzählt, indem sie noch nicht alles Interesse auf Petrus richten, sondern neben ihm auch Andreas und die Zebedäussöhne zur Geltung kommen lassen; sie berichten auch keinen Fischzug. 3. Der

[1]) Joh. 6, 22 f.

[2]) Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung², S. 81 f.

[3]) 21, 1 f.

[4]) 5, 1 f. Vgl. Riggenbach, Die Quellen der Auferstehungsgeschichte, in der Festschrift „Aus Schrift und Geschichte" 1898, S. 130 f.

reiche Fischzug, welcher nach Johannes später erfolgt ist. So wie Lukas die Sache darstellt, leidet sein Bericht an Widersprüchen: Jesus hat bereits die Schwiegermutter des Petrus geheilt;[1]) aber erst jetzt wird Petrus sein Nachfolger; Petrus heißt Jesus von ihm hinausgehen, da er ein sündiger Mensch sei, — aber wohin soll er aus dem Kahn gehen? Viel besser paßt dieses demütige Wort zu der Situation bei Johannes, wo Petrus noch unter dem Eindruck seiner Verleugnung steht.[2]) Wir haben hier ebenfalls eine Parallele zur Speisungsgeschichte vor uns; denn neben dem täglichen Brot war der Seefisch das alltägliche Nahrungsmittel der Uferbewohner,[3]) und sein Fang ihr nächstliegender Erwerbszweig. Jesus jagt den Jüngern die Fische nicht ins Netz, wie man sich geschmacklos ausgedrückt hat, sondern er zeigt ihnen, wo sie zu finden seien,[4]) mit demselben nicht weiter zu erklärenden Fernblick, welchen wir schon sonst bei ihm wahrgenommen haben. Sie aber mußten im Glauben das Netz auswerfen; das Resultat war die Wiedergewinnung des Petrus für das Amt des Menschenfischers und Seelenhirten. So sind auch diese Wunder im Reiche der „unbelebten" Natur keine müßigen Kraftproben; sie ergaben sich aus bestimmten Situationen und wurden von Jesus vollbracht, weil er mit Gott, dem Herrn der Welt lebte und deshalb nichts „Unbelebtes" in der Natur fand, sondern der Anknüpfungspunkte genug für sein Wirken zum Heil des Menschen, der Krone der Schöpfung.

Nicht ebenso klar ist der Tatbestand in zwei Seegeschichten, welche erst das Matthäusevangelium aufgenommen hat, den Erzählungen von dem Gang des Petrus auf dem See,[5]) und von dem Stater im Munde des Fisches.[6]) Daß der feurige Petrus beim Anblick Jesu zu ihm eilen will, ist ganz seinem Naturell gemäß; ebenso, daß er vor dem Wind erschrickt, zu sinken anfängt und von Jesus gerettet werden muß. Seltsam ist es dagegen, daß er eine Strecke weit wie Jesus auf dem Wasser geht, während er doch eben nicht Jesus war. Die Jünger haben sonst nicht ohne weiteres geglaubt ihrem Meister alles nachmachen zu können, zumal etwas so Unerhörtes wie das Gehen auf den Wellen. Deshalb ist es möglich, daß ursprünglich ein Versuch des Petrus gemeint war, Jesus auf dem gewöhnlichen Wege zu erreichen, welcher den

[1]) Luk. 4, 38 f.
[2]) Vgl. B. Weiß, Die Quellen des Lukasevangeliums, S. 202 f.
[3]) Matth. 7, 10; Mark. 6, 38; Joh. 21, 9. — [4]) Joh. 21, 6.
[5]) Matth. 14, 28 f. — [6]) Matth. 17, 27.

Menschen über das Wasser führt, nämlich durch Schwimmen, wie in der vorhin erwähnten Johannesgeschichte.[1]) In der Erzählung von der Tempelsteuer liegt das Besondere darin, daß gleich der erste Fischfang dem Petrus die Bezahlung der Steuer ermöglichen sollte. Dagegen ist es denkbar, daß Jesus ursprünglich an den Verkaufswert des Fisches dachte, und daß ein volkstümlich-bildlicher Ausdruck, welchen er dabei brauchte, in der mündlichen Überlieferung zur Ankündigung eines Wunders umgestempelt worden ist: Petrus werde „im Munde des Fisches" einen Stater finden. Wir haben schon früher gesehen, daß uns kein Glaubensinteresse verpflichtet, eine solche traditionsgeschichtliche Erklärung überall abzulehnen. Aber den Schlüssel, der *ein* Schloß geöffnet hat, nun in alle Schlösser stecken zu wollen, das war die Torheit des Rationalismus; man verderbt damit die Schlösser und verdreht den Schlüssel; jedenfalls gehen die Türen nicht auf. Setzen wir ruhig ein Fragezeichen, wo die äußere und innere Kritik es uns gebietet. Jesus hat der Wunder genug getan, an welche keine Kritik hinanreicht, und das größte aller Wunder ist er selber.

Dies führt uns zum Schluß auf diejenigen Wunder, welche nicht von Jesus vollbracht worden, sondern *an ihm geschehen* sind. Wenn wir erkannt haben, daß die Wunder überhaupt ein pädagogisches Mittel in Gottes Hand, ein glaubenweckender Anschauungsunterricht für die Menschen sind, so wird es uns auch nicht wundern, einzelnen Erzählungen zu begegnen, in welchen wunderbare Dinge nicht an leidenden Menschen, sondern an Jesus vor sich gehen als ein Zeugnis Gottes für ihn, nicht als wenn er dessen bedurft hätte, sondern weil die Zeitgenossen dessen bedurften. Wir ahnen die Quelle dieser Wunder in seinem persönlichen Leben der Gemeinschaft mit Gott, voll Gehorsam gegen seinen Vater und voll Krafterweisung an den Menschen. Was bei einem andern schlechthin wunderbar wäre, das ist bei ihm heilige Natur; es gab feierliche Augenblicke, in welchen zur Stärkung für die Seinen der Schleier von seiner inneren Lebensherrlichkeit etwas gelüftet wurde. Wir können zwei Gruppen solcher Wunder an Jesus unterscheiden. Die eine umfaßt die wunderbaren Vorgänge bei dem *Eintritt Jesu ins Leben* (z. B. die wunderbare Erzeugung, die Engelerscheinungen, den Stern der Weisen) und während seines *Leidens* (z. B. den Engel in Gethsemane, die Finsternis während der

[1]) Joh. 21, 7.

Kreuzigung, das Zerreißen des Tempelvorhangs, die Auferstehung verstorbener „Heiliger" in der Todesstunde Jesu). Diese Wunder stehen nur mittelbar mit der lebendigen Person Jesu im Zusammenhang; sie markieren die Wichtigkeit gewisser Augenblicke in seinem Leben, aber sie bilden nicht grundlegende Bestandteile desselben. Damit hängt es zusammen, daß sie meist nur von einem Zeugen erzählt werden: der Stern der Weisen von Matthäus, der Engel in Gethsemane von Lukas, und daß sie der geschichtlichen Kritik manchen Angriffspunkt bieten, den wir nicht ableugnen dürfen. Manches davon läßt sich auf natürliche Ursachen zurückführen, z. B. der Stern der Weisen, an welchem nicht die Erscheinung selber wunderbar ist, wohl aber die göttliche Fügung, welche in seiner Wahrnehmung durch die Magier gerade zur Zeit der Geburt Christi zutage tritt. Ferner die Finsternis und das Zerreißen des Vorhangs, welche mit dem von Matthäus[1]) erwähnten Erdbeben zusammenhängen mögen. Andres wie die Auferstehung der alttestamentlichen Frommen,[2]) welche die Lehre von der Hadesfahrt Christi zur Voraussetzung hat, jedoch der paulinischen Bezeichnung Jesu als des Erstlings der Entschlafenen[3]) und des Erstgeborenen aus den Toten[4]) widerspricht, erinnert uns an den Umstand, daß gerade die Kindheits- und Leidensgeschichte in der späteren Überlieferung sowohl durch kleinere Zusätze in den Bibelhandschriften,[5]) als durch besondere Schriften wie das Protevangelium Jacobi und die Pilatusakten mannigfach bereichert worden ist. Was die Engelserscheinungen betrifft, so hat Jesus sich niemals auf dieselben berufen, auch nicht da, wo er sich als das wahre Bethel, als die Stätte der Offenbarung Gottes an die Jünger bezeichnet.[6]) Sie sind vielmehr ein dem damaligen Stand der religiösen Vorstellungswelt angepaßtes Gotteszeugnis dafür, daß in Jesus Kräfte einer höheren Welt auf Erden wirksam seien, und daß das Erlösungswerk, welches durch den Eintritt Jesu in diese Welt und seinen Ausgang aus derselben eingerahmt ist, von entscheidender Bedeutung für die gesamte Schöpfung Gottes sei. Sie sprechen somit volkstümlich dasselbe aus, was der Kolosser- und Epheserbrief lehrhaft erörtern: die kosmische Bedeutung des Werkes Christi. Zu entscheidenden Zeugnissen für Christus würde nur die Naivetät sie stempeln können; ebensowenig aber können sie schon für sich als

[1]) 27, 51. — [2]) Matth. 27, 52 f. — [3]) 1. Kor. 15, 20. 23. — [4]) Kol. 1, 18.

[5]) Z. B. im Codex Bobbiensis, Sangermanensis etc. Vgl. das leise Bedenken F. Godets, Introd. au N. T. II, 286.

[6]) Joh. 1, 52; vgl. Gen. 28, 12.

Verdachtsgrund z. B. gegen die Kindheitsgeschichte dienen, in welcher Lukas einer trefflichen alten Quelle folgt.

Wichtiger, wenn auch an Umfang geringer ist die zweite Gruppe: die Kundgebungen Gottes an Jesus in den wichtigsten Momenten seiner Wirksamkeit. Hier kommen vor allem die Vorgänge bei der Taufe in Betracht, nicht in der ausgeschmückten Gestalt der späteren Sage, welche eine ganze Ansprache des Heiligen Geistes und eine Feuererscheinung im Jordan zu erzählen weiß,[1]) sondern in der einfachen Gestalt unserer Evangelien, welche nur die Herabkunft des Heiligen Geistes „gleich einer Taube" und die Himmelsstimme kennen: „Du bist mein geliebter Sohn; an dir habe ich Wohlgefallen." Dieses Erlebnis wird bei Markus[2]) als ein Gesicht Jesu geschildert, und Johannes schreibt dem Täufer die Teilnahme an demselben zu;[3]) erst bei Matthäus und noch mehr bei Lukas gewinnt das Ganze den Charakter eines äußeren Hergangs. Um einen objektiven Vorgang handelt es sich dennoch; was Jesus am Jordan sah und hörte, war die göttliche Antwort darauf, daß er in selbstloser Demut, für welche es keinen Guten gab als Gott, sich der Bußbewegung seines Volkes angeschlossen hatte als ein Mensch, dem alles Gottgewirkte verwandt und nichts Menschliches zu gering war. Mit seinem Volke fragt auch er: „Was soll ich tun?"[4]) und Gott antwortet ihm: „Nicht Buße, — du bist mein lieber Sohn, auf welchem stets mein Wohlgefallen geruht hat; für dich habe ich ein anderes Werk, das Messiasamt!" Aber nicht als bloßen Titel gab er ihm dasselbe, sondern er rüstete ihn aus mit der Kraft zum Messiasleben, mit dem Messiasgeist. Der prophetische Tiefblick des Täufers hat richtig erkannt, daß Jesus damit tatsächlich die Stellung des leidenden Gottesknechts im Sinne von Jes. 53 erhielt.[5]) Ein Messias, der nur Gott gehorchen wollte, dem das Einverständnis mit seinem Vater im Himmel über alles ging, konnte von vornherein der Verkennung von seiten des Volkes gewiß sein, welches seine menschlichen Vorstellungen von dem Messias mit Zähigkeit festhielt; die Taufe im Jordan wurde die Weihe zur Leidenstaufe.[6]) — Dann folgte die Verklärung auf dem Berge zu der Zeit, als sich durch den Abfall der Galiläer der Weg Jesu als Leidensweg enthüllte, und Jesus selber seinen Jüngern bei

---

[1]) Resch, Agrapha[2], S. 224. 234.
[2]) 1, 10. — [3]) 1, 32. — [4]) Luk. 3, 10.
[5]) Joh. 1, 29. — [6]) Luk. 12, 50; Mark. 10, 38.

Cäsarea Philippi sein Leiden hatte ankündigen müssen. Jesus erschien den drei vertrautesten Jüngern in himmlischem Lichtglanz und im Gespräch mit den großen Männern der Vorzeit, Mose und Elia; dazu nennt ihn eine Stimme von oben den Gottessohn, welchen sie hören sollen. Es ist durchaus willkürlich, in diesem Vorgang eine poetische Dublette zu dem Gespräch bei Cäsarea Philippi[1]) oder den ältesten Auferstehungsbericht[2]) finden zu wollen. Viemehr ist auch die Verklärung ein visionärer Vorgang,[3]) aber von der größten objektiven Bedeutung. Es wurde damit den Jüngern gesagt, auch als der, welcher dem Kreuz entgegengehe, sei Jesus der Messias, auf welchen die Väter gehofft haben; durch das Leiden gehe er der Herrlichkeit entgegen. — Eine weitere Himmelsstimme erfolgte nach Johannes[4]) in Jerusalem, als Jesus nach einem Augenblick der Angst („Jetzt ist meine Seele betrübt, und was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde!") sich zu der Bitte durchgerungen hatte: „Vater, verherrliche deinen Namen!" Wiederum hatte er sich Gott zur Verfügung gestellt auch für die Todesstunde, wenn nur Gottes Werk dabei zur Vollendung komme; da wurde ihm die Antwort: „Ich habe ihn verherrlicht", nämlich meinen Namen durch dein bisheriges Wirken, „und werde ihn ferner verherrlichen!" Das Volk glaubte einen Donnerschlag zu hören; damit hörte es, was es zu hören vermochte; aber für Jesus war es die Stimme seines Vaters, der ihm seine Zufriedenheit und den Erfolg seiner Arbeit auch durch den Tod hindurch zusicherte. — Endlich die Auferweckung und Himmelfahrt Jesu ist die göttliche Antwort auf den Kreuzestod, welchen Jesus im Vertrauen auf seinen himmlischen Vater über sich hatte ergehen lassen; von ihr soll im fünften Abschnitt ausführlicher geredet werden. Diese vier Kundgebungen Gottes beziehen sich somit sämtlich auf das Geheimnis des Lebens Jesu: durch Leiden zur Herrlichkeit, auf eben das, was den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit ist, den Berufenen aber göttliche Kraft und Weisheit. Sie stammten von Gott, waren jedoch in ihrem Verlauf psychologisch motiviert und vermittelt, und nur denen, welche glaubten, nicht Kajaphas oder Pilatus wurden sie Zeugnisse des Vaters für den Sohn.

---

[1]) O. Holtzmann, Leben Jesu, S. 268 f.
[2]) Wellhausen, Evang. Marci, S. 77.
[3]) Matth. 17, 9 wird er ein „Gesicht" genannt.
[4]) 12, 28.

So bietet uns das Leben Jesu das einzigartige Problem eines Mannes, der nicht zum Wundertun, sondern zur Predigt des Reiches Gottes aufgetreten ist, der aber aus schlichter Menschenliebe Wunder getan und in der Kraft seiner Gemeinschaft mit Gott Wunder erlebt hat, bis das größte dieser Erlebnisse ihn der Menschheit für immer zum Herrn gab. Der zureichende Grund für dieses wunderbare Leben kann einzig in seiner Persönlichkeit liegen, welche gerade in der demütigen Stellung des Dieners aller Menschen das Recht und die Macht zu göttlichem Wirken unter ihnen besaß.

IV. Abschnitt.

Die Weissagung Jesu von seiner Wiederkunft.

Die Frage, wie Jesus sich die Vollendung seines Reiches gedacht habe, ist keine nebensächliche. Das Unbestreitbarste aus seinem Leben, seine sittlichen Grundsätze haben manche Neuere zwar nicht als ungeschichtlich, aber als unausführbar bezeichnet, weil die Ethik Jesu als eine Interimsethik durchaus auf den nahen Zusammenbruch der Welt berechnet gewesen sei.[1]) Wie verhält es sich damit?

Seit der Speisung der Fünftausend hatte es sich herausgestellt, daß die Galiläer von Jesus enttäuscht waren und ihn verließen, und da Jerusalem unter dem Einfluß seiner Hierarchen sich stets noch weniger als Galiläa zugänglich erwiesen hatte, so war es nun entschieden, daß das Volk Israel als Ganzes sich von Jesus abwandte und ihn seinen Feinden preisgab. Ein gewaltsamer Abbruch seines Wirkens trat immer deutlicher vor die Seele Jesu. Ein Messias aus eigner Wahl, wie Jesus solche vorausgesagt hat,[2]) hätte in dieser Schicksalswendung den Beweis gesehen, daß er sich in seinem Anspruch geirrt habe, und sich aus der undankbaren Heimat in ein Nachbarland entfernt oder sich in die Stille zurückgezogen. Nicht so Jesus, welcher seiner Sache gewiß war kraft seiner Gemeinschaft mit dem Gott, der alles kann und hat. Jesus wußte: wenn Gott die Haare unsers Hauptes zählt und keinen Sperling durch bloßen Zufall auf die Erde fallen läßt,[3]) so wird er den, welchem er die verlornen Schafe in Israel zu retten übertragen hat, noch viel weniger an dem blöden Unverstand seines Volkes scheitern und untergehen lassen. Wenn schon die Jünger besser sind als viele Sperlinge, wie viel mehr der Sohn des Vaters, an dessen Person die Aufrichtung des Reiches Gottes hängt! Wäre Jesus freilich der Propheten einer

---

[1]) Vgl. Barth, Die Grundsätze der Bergpredigt und das Leben der Gegenwart, Basel 1899, S. 5 f.

[2]) Joh. 5, 43. — [3]) Matth. 10, 29 f.

gewesen und mehr nicht, so hätte er sprechen müssen: „Was liegt an mir? Wenn nur Gottes Sache und die Wahrheit siegt!" Allein so bescheiden war er nicht; denn er war mehr. Darum kündigte Jesus an, daß Gott ihn trotz äußerm Unterliegen, trotz dem momentan siegreichen Widerstand der Feinde in den Stand setzen werde, mit göttlicher Macht vom Himmel her sein Reich aufzurichten.

Das Gespräch Jesu mit seinen Jüngern bei Cäsarea Philippi gipfelt in der Weissagung, daß er kommen werde in der Herrlichkeit seines Vaters, um über jeden Gericht zu halten nach seinem Tun,[1]) d. h. nach seinem Verhalten zu ihm, sei es Bekenntnis oder Verleugnung.[2]) Das scheinbar ältere Wort, die Jünger werden mit der Predigt in den Städten Israels nicht zu Ende gelangen, bis der Menschensohn komme,[3]) bezieht sich ebenfalls auf das Kommen in Herrlichkeit, nicht auf die Sendung des Geistes, oder auf die Zerstörung Jerusalems, oder auf ein Wiederzusammentreffen Jesu mit den Jüngern nach ihrer Missionspredigt. Jedoch ist der ganze Abschnitt, welchem dieser Spruch angehört,[4]) nach den andern Synoptikern nicht ein Teil der Aussendungsrede, welche dem Gespräch bei Cäsarea Philippi vorausgeht,[5]) sondern ein Stück der spätern Parusierede, welches seine Parallelen bei Markus und Lukas am Ende des Lebens Jesu hat.[6]) Der Wiederkunftsgedanke gehört Jesus selber an, nicht erst der Urgemeinde, wie Wellhausen meint;[7]) aber er charakterisiert die spätere Zeit im Leben Jesu.[8])

Nähere Auskunft darüber gab Jesus in der sog. kleinen Parusierede, welche Matthäus zum Teil seinem großen eschatologischen Kapitel einverleibt hat,[9]) welche aber ursprünglicher und in besonderm Zusammenhang bei Lukas[10]) erhalten ist. Hier sagt er, das Reich Gottes komme nicht so, daß man seinen Anbruch aus gewissen Zeichen berechnen könne *(οὐ μετὰ παρατηρήσεως)*, sondern es sei jetzt schon im Bereich derer, welche gefragt hatten, wann es komme *(ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν)*;[11]) es gehe aber einer Vollendung entgegen. Zunächst müsse der Menschensohn viel leiden und verworfen werden;[12]) dann aber werde er als Richter der Menschen geoffenbart werden, welche wie zu Noahs und Lots Zeiten sorglos und genuß-

[1]) Matth. 16, 27. — [2]) Mark. 8, 38; Matth. 10, 32 f. — [3]) Matth. 10, 23.
[4]) Matth. 10, 17—23. — [5]) Mark. 6, 7 f.; Luk.. 9, 1 f. und 10, 1 f.
[6]) Mark. 13, 9 f.; Luk. 21, 12 f.
[7]) Einl. in die drei ersten Evang., S. 107.
[8]) Siehe oben S. 66. — [9]) Matth. 24, 37 f. — [10]) 17, 20—18, 8.
[11]) Siehe S. 55. — [12]) V. 25.

süchtig dahinleben, und werde die große Scheidung selbst unter Verwandten und Berufsgenossen herbeiführen, welche den Auserwählten Gottes die Erlösung, den Ungläubigen das Verderben bringen werde.

Von dieser seiner Ankunft (παρουσία, nicht „Wiederkunft") redet Jesus nun besonders eingehend in seinen letzten Tagen zu Jerusalem. Er sagt, er werde in Herrlichkeit mit den Engeln als seinem Gefolge erscheinen, auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzen[1]) und alle Völker vor sich versammeln lassen. Dann werde er die Gerechten von den Bösen scheiden[2]) und einem jeden sein Los zuteilen nach seinem frühern Leben. Dann werden die Bösen in die ewige Pein verwiesen,[3]) seien sie nun ganz unempfänglich gewesen[4]) oder scheinbar Jünger geworden.[5]) Die Gerechten dagegen gehen zum Reich der Herrlichkeit ein[6]) und leben in demselben wie die Engel[7]) in der Gemeinschaft mit ihrem Herrn und König.[8]) Damit ist die „Vollendung der Weltzeit" vollzogen; Himmel und Erde sind vergangen;[9]) aber durch eine allgemeine Wiedergeburt[10]) ist eine neue Welt, die Weltgestalt der „künftigen Weltzeit" eingetreten. Auch seinen Feinden hat Jesus von seinem Kommen geredet. Den Bewohnern Jerusalems sagt er, sie werden ihn von nun an nicht sehen, bis sie sprechen werden: „Gelobet sei, der da kommt im Namen des Herrn!" was auf ein siegreiches Kommen deutet.[11]) Dem Kajaphas antwortet er, in der Tat sei er Gottes Sohn, und sie, die Feinde, werden ihn sitzen sehen zur Rechten der Kraft (d. h. Gottes) und kommen auf den Wolken des Himmels[12]) als den geweissagten Menschensohn, welcher ein ewiges Reich aufrichten werde.[13])

Beachten wir einige gemeinsame Züge dieser Weissagungen![14]) Jesus betont nirgends in lockenden Schilderungen die künftige Seligkeit, sondern er legt alles Gewicht auf die ethische Seite seiner Weissagung, indem er sich als den Richter ankündigt, welcher ohne Ansehen der Person urteilen werde. Jesus deutet ferner an, daß sein Kommen sich verzögern könnte. Im Gleichnis von den zehn Jungfrauen bleibt der Bräutigam lange aus;[15]) im Gleichnis

[1]) Matth. 25, 31 f.; vgl. 19, 28. — [2]) Vgl. Matth. 13, 49.
[3]) Matth. 25, 46; Mark. 9, 47. — [4]) Matth. 10, 15; 11, 22; 12, 41.
[5]) Matth. 7, 22; 22, 12. — [6]) Matth. 25, 34; Joh. 17, 24.
[7]) Luk. 20, 36. — [8]) Joh. 14, 3. — [9]) Matth. 5, 18; 24, 35.
[10]) Matth. 19, 28. — [11]) Matth. 23, 39.
[12]) Matth. 26, 64. — [13]) Nach Dan. 7, 13.
[14]) Vgl. die treffliche Schrift von A. Kinzler, Maranatha, Basel 1903, namentlich den ersten Abschnitt derselben.
[15]) Matth. 25, 5.

von den anvertrauten Talenten kehrt der Besitzer erst nach langer Zeit zurück;[1]) der Türhüter muß bereit sein, dem Herrn des Abends, oder um Mitternacht, oder um den Hahnenschrei, oder in der Frühe zu öffnen.[2]) Der ungetreue Knecht vertröstet sich, sein Herr verziehe zu kommen;[3]) der ungerechte Richter will längere Zeit der Witwe nicht Recht schaffen.[4]) So kann die Parusie länger ausbleiben, als den Jüngern lieb sein wird. Der Grund der Verzögerung liegt darin, daß das Reich Gottes Zeit haben muß, sich vom Senfkorn zum Baum zu entwickeln und zu den Heiden zu gelangen; der Herr bleibt darum so „lange Zeit" aus, weil er im fernen Land „die Königsherrschaft empfangen" muß.[5]) Dann aber wird die Parusie plötzlich hereinbrechen, wie ein Blitz aufleuchtet,[6]) wie eine Schlinge über ein Tier fällt,[7]) wie ein Dieb in der Nacht einbricht.[8]) Darauf hin sollen die Jünger als treue Knechte wachen und bereit sein, ihren Herrn zu empfangen;[9]) er wird sie mit der Teilnahme an seiner Herrlichkeit belohnen.[10]) Jesus wird noch bei Lebzeiten seiner damaligen Jünger wiederkommen,[11]) oder wenigstens bei Lebzeiten etlicher von ihnen;[12]) dann werden auch seine damaligen Feinde ihn sehen[13]) und ihm huldigen müssen.

Der wichtigste Abschnitt über die Wiederkunft Christi ist jedoch die große Parusierede, welche Jesus kurz vor seinem Ende am Ölberg im Kreis seiner Jünger ausgesprochen hat.[14]) Als er den Tempel verließ, machten sie ihn auf die Pracht dieses Gebäudes mit seinen Quadern, Säulen und Weihgeschenken aufmerksam; er aber antwortete, von dem allen werde kein Stein auf dem andern bleiben. Diese Weissagung war von der größten Tragweite; sie schloß die Zerstörung Jerusalems in sich, weil nicht zu erwarten war, daß die Juden anders als mit stürmender Hand bezwungen ihren Tempel würden zerstören lassen; aber auch die Auflösung des gesamten damaligen Volksverbandes der Juden, welcher am Tempel und an der Priesterschaft seinen geistigen Mittelpunkt hatte. Darum fragten ihn die Jünger entsetzt, wann dieses Ereignis eintreten, und wodurch es

---

[1]) Matth. 25, 19. — [2]) Mark. 13, 35. — [3]) Luk. 12, 45. — [4]) Luk. 18, 4. 7. [5]) Matth. 25, 19; Luk. 19, 12; vgl. Luk. 13, 18 f.; 14, 23; Matth. 8, 11; 21, 43.

[6]) Luk. 17, 24. — [7]) Luk. 21, 35. — [8]) Luk. 12, 39. — [9]) Luk. 12, 35 f. 42 f. [10]) Luk. 12, 37. — [11]) Matth. 10, 23. — [12]) Mark. 9, 1.

[13]) Matth. 26, 64. Die Abschwächung dieser beiden Stellen bei Kinzler S. 41 f. ist nicht überzeugend.

[14]) Matth. 24, 1—36; Mark. 13, 1—32; Luk. 21, 5—33.

sich ankündigen werde?[1]) Sie erwarteten von einem Vorzeichen zu hören, wie die der Sibylle beigelegten Weisſagungen ſolche zu nennen wiſſen:[2]) feurige Schwerter am nächtlichen Himmel, Staubregen, Erlöſchen der Sonne, Reiterkämpfe in den Wolken. Jeſus begann mit der Beantwortung der zweiten Frage und nannte ihnen als Vorzeichen das Auftreten falſcher Meſſiaſſe, vor welchen die Jünger ſich hüten ſollen, ferner Gerüchte von Kriegen der Völker gegeneinander, ſodann Erdbeben, Seuchen, Hungersnöte und ſeltſame Himmelszeichen (Kometen, Meteore und dgl.), wie ſolche in aufgeregten Zeiten beachtet wurden und die Furcht zu vermehren pflegten.[3]) Darob ſollen die Jünger nicht erſchrecken; es iſt erſt der „Anfang der Wehen", aus welchen eine Neugeburt aller Dinge hervorgehen ſoll. Andres könnte ſie mehr erſchrecken: ſie werden von den Juden verfolgt werden,[4]) ohne Zweifel unter dem Einfluß der falſchen Meſſiaſſe, denen ſie ſich nicht anſchließen wollen. Man wird ſie den Ortsgerichten überantworten, ſie in den Synagogen geißeln, ſie zum Verhör vor Statthalter und Fürſten führen, ſie ins Gefängnis werfen. Sie werden den allgemeinen Haß zu tragen haben und ſelbſt von eignen Anverwandten verraten werden, indem viele unter den Schrecken der Verfolgung am Glauben irre werden. Dieſe Drangſal wird auch innerlich zerſetzend auf die Gemeinde einwirken: falſche Propheten werden mit Erfolg Geſetzloſigkeit predigen, und unter dem Eindruck derſelben wird die Liebe erkalten.[5]) Den wahren Jüngern wird nichts andres übrig bleiben als ſtandhaft auszuharren und ſich auf den Beiſtand des Heiligen Geiſtes zu verlaſſen; dieſer wird ihnen Worte der freudigen Verantwortung eingeben, welche ein kräftiges Zeugnis von Jeſus an die Richter ſein werden. Gleichzeitig wird aber auch die frohe Botſchaft vom Reiche Gottes allen Völkern ver-

---

[1]) Bei Matthäus V. 3 fragen ſie nach dem Zeichen ſeiner Wiederkunft und des Weltendes; dies iſt aber ohne Zweifel aus dem nachherigen Inhalt der Rede vorweggenommen.

[2]) III, 795 f.

[3]) Es iſt hervorzuheben, daß geradezu phantaſtiſche Züge, wie ſie das vierte Buch Esra, die Baruchapokalypſe, das Buch der Jubiläen aufzählen (Mondſchein bei Tage, blutende Bäume, rufende Steine, Mißgeburten, ſalzige Quellen, redende Säuglinge), hier gänzlich fehlen.

[4]) So nach Markus uud Lukas; Matthäus hat dieſe Worte ſchon 10, 17 f. in der Ausſendungsrede vorweggenommen und führt daher V. 9 heidniſche Verfolger ein.

[5]) Matth. 24, 11 f.; eben darauf geht das unkanoniſche Wort Jeſu: „Es werden Spaltungen und Parteiungen ſein" (Juſtin Dial. 35; Didask. VI, 5).

kündigt werden und in der Heidenwelt Anklang finden; dann erst kann das Ende kommen.[1]) So sind die Vorzeichen der Zerstörung des Tempels durchweg solche, zu denen die Jünger Stellung nehmen können und sollen, und mit der Weissagung wechselt fortwährend die Ermahnung ab; sie sollen nicht aufgeregt der Zukunft entgegenbangen, sondern in der Gegenwart standhaft und treu sein.

Diese „Wehen" gipfeln nun aber in der „großen Trübsal".[2]) Der Einbruch derselben wird bei Matthäus und Markus[3]) an den Zeitpunkt geknüpft, wo der „Greuel der Verwüstung" an der heiligen Stätte stehen werde.[4]) Dieser Ausdruck stammt aus dem Buch Daniel[5]) und ist die Übersetzung der Septuaginta für Schikkuz Schomêm oder Schikkuz Meschomêm, „Verwüstungsgreuel" oder „Verwüstergreuel". Ein gottloser Fürst, sagen jene Danielstellen, wird das tägliche Opfer im Tempel einstellen und dafür den Verwüstungsgreuel aufrichten. Nun wird derselbe Ausdruck im ersten Makkabäerbuch[6]) von dem Altar des Zeus gebraucht, welchem Antiochus Epiphanes den Tempel in Jerusalem weihte.[7]) Dieser Altar wurde im Dezember 168 auf dem bisherigen Brandopferaltar errichtet, und Schweine darauf geopfert.[8]) Erst im Jahre 165 wurde er durch Judas Makkabäus wieder beseitigt.[9]) Auf die Danielstellen weist bei Matthäus der ausdrückliche Zusatz: „von dem gesagt ist durch den Propheten Daniel" hin; noch älter aber ist wohl der Zwischenruf: „der Leser merke auf!" Er kann von dem Verfasser der Redensammlung herstammen, aber auch von Jesus selber eingeschaltet sein und sich auf das Lesen im Danielbuch beziehen, durch dessen Dunkelheit man sich nicht vom Beherzigen des Inhalts soll abhalten lassen.[10]) Nach Nestle ist Schikkuz Schomêm eine Verschleierung des Namens Baal Schamêm, welchen Zeus bei den Phöniziern führte; allein zur Zeit Jesu hat jedenfalls kein Jude gerade an diesen Namen gedacht. Wohl aber mußten die Jünger bei dem Ausdruck „Verwüstungsgreuel" an eine neue Entweihung des Tempels durch heidnisches Treiben denken, durch welche die heilige Stätte zum Untergang reif werden sollte. Wenn es so weit gekommen ist, daß der Ort, wo Gottes Ehre wohnen soll, zum Tummelplatz der wildesten menschlichen

---

[1]) Matth. 24, 14; Mark. 13, 10.
[2]) Matth. 24, 21. — [3]) Matth. 24, 15; Mark. 13, 14.
[4]) Markus sagt umschreibend: „wo er nicht soll."
[5]) 9, 27; 11, 31; 12, 11. — [6]) 1, 54; 6, 7. — [7]) 2. Makk. 6, 2.
[8]) Josephus Ant. XII, 5, 4. — [9]) 1. Makk. 4, 43; Josephus Ant. XII, 7, 6.
[10]) Vgl. Dan. 12, 10.

Leidenschaften wird, welche eine ansteckende Gewalt ausüben, dann sollen die Jünger auf das Gebirge fliehen wie Lot aus Sodom, und zwar in höchster Eile, bei welcher man nur noch an die Rettung denkt. Sie sollen vom flachen Dache des Hauses die Flucht ergreifen, ohne noch etwas aus dem Hause unten mitzunehmen, vom Felde, ohne noch zu Hause ein Kleid zu holen. Mit echt menschlichem Mitgefühl beklagt Jesus das Los der schwangern und säugenden Frauen zu jener Zeit, weil sie bei der eiligen Flucht große Beschwerden haben werden, und er heißt seine Jünger beten, daß ihre Flucht nicht im Winter oder am Sabbat vor sich gehen müsse, an welchem ein Jude nur einen Sabbatweg weit gehen durfte;[1]) beides würde die Flucht erschweren. Jene Zeit wird eine so schreckliche Drangsal bringen, wie seit Erschaffung der Welt keine gewesen ist,[2]) und wenn Gott jene Tage nicht abkürzen würde, so könnte niemand im Lande gerettet werden; aber Gott wird ihre Anzahl verringern, damit nicht schließlich auch noch die Auserwählten, die wahren Jünger an ihrem Herrn irre werden. Dies könnte geschehen durch die falschen Messiasse und falschen Propheten, welche dann auftreten und vor der aufgeregten Menge Wunder tun werden. Es wird heißen: „Siehe, er ist in der Wüste!" nämlich der Messias; ein anderes Mal: „Siehe, er ist in einer der Tempelkammern!" aber die Jünger sollen es nicht glauben, sondern fliehen. Die Ankunft des wirklichen Messias (Jesus) wird ja so unzweideutig zu erkennen sein, wie der Blitz den ganzen Himmelsraum in einem Moment erleuchtet, so daß ihn niemand mehr suchen geht; sie wird plötzlich erfolgen und leuchtend hereinbrechen. Von dem entheiligten Tempel dagegen ist nur noch zu sagen: „Wo das Aas ist, da werden sich die Adler versammeln."[3]) Wo die religiöse und moralische Fäulnis offen zu Tage treten wird, da wird es auch an den Gerichtswerkzeugen Gottes nicht fehlen, welche dem lebensunfähig Gewordenen vollends den Garaus machen. Jesus spricht geheimnisvoll darüber, aber mit steter Beziehung auf sein erstes Wort von der Zerstörung des Tempels. Die Jünger

---

[1]) Dieser jüdische Zug beweist, daß Matthäus uns im ganzen den ursprünglichern Text der Rede erhalten hat.

[2]) Vgl. Dan. 12, 1.

[3]) Vgl. Hiob 39, 30. Die Verse 26—28 hat nur Matthäus in diesem Zusammenhang, während Lukas sie (17, 23. 24. 37) der kleinen Parusierede einverleibt hat. Allein sie stehen dort abgerissen ohne rechten Zusammenhang, wie auch die Verse Luk. 17, 31—33 unrichtig auf den Tag der Parusie bezogen sind, an welchem niemand mehr fliehen kann.

aber sollen von diesem Sturz des Bestehenden nicht mitgerissen werden, sondern durch zeitige Lösung von dem unheilbar Erkrankten ihn überdauern. Lukas hat diese dunkle, geheimnisvolle Weissagung seinen heidenchristlichen Lesern nähergerückt, indem er sie durch Anspielungen auf den wirklichen Verlauf der Zerstörung Jerusalems[1]) verdeutlichte. Wenn die Jünger Jerusalem von Heerlagern umringt (noch nicht eigentlich belagert) sehen, dann sollen sie erkennen, daß seine Verwüstung herangekommen ist. Lukas hat also den „Greuel der Verwüstung" auf den Einmarsch der feindlichen Heere und auf die Bedrohung Jerusalems bezogen. Dann sollen die Bewohner Judäas nicht nach Jerusalem hinein, sondern auf das Gebirge fliehen; die in Jerusalem Wohnenden aber sollen die Stadt eilig verlassen; denn es nahen die Tage der Rache, der großen Not und des göttlichen Zorngerichts über das Volk, in welchen alles erfüllt wird, was gegen die Verächter Gottes in Israel geschrieben steht. Jerusalems Einwohner werden teils durch das Schwert fallen, teils unter alle Völker gefangen geführt werden; die Stadt aber wird von den Heiden zertreten werden wie zur Zeit des Antiochus[2]) und Pompejus,[3]) bis die Zeiten der Heiden erfüllt sind, d. h. solange es Gott gefällt, Jerusalem den Heiden zu lassen und dem Volk Israel die Früchte seines Unglaubens gegen Jesus zu genießen zu geben.[4]) Wir haben schon früher[5]) bemerkt, daß sich in dieser Schilderung, verglichen mit der des Matthäus und Markus, die Erfahrung eines nach dem Jahr 70 schreibenden Autors widerspiegelt, und halten gegenüber Koch[6]) und Harnack[7]) an dieser Annahme fest.

Nun erst wird die Parusie des Menschensohnes eintreten, und zwar nach Matthäus[8]) „alsbald" nach der großen Trübsal, nach Markus[9]) „in jenen Tagen" nach derselben, nach Lukas[10]) erst nach den „Zeiten der Heiden". Als Vorzeichen gehen ihr voraus Verdunkelung der Sonne und des Mondes, Herabfallen der Sterne vom Himmel infolge heftiger Erschütterung des ganzen Sternenheeres (der „Himmelsgewalten"):[11]) ein Zusammenbruch der Ordnung des Weltalls, wie ihn die Propheten dem „Tag des Herrn" vorausgehen

---

[1]) 21, 20 f. — [2]) 1. Makk. 4, 60 *καταπατήσωσιν*,

[3]) Psalt. Salom. 2, 20 *ὠνείδισαν ἔθνη Ἱερουσαλὴμ ἐν καταπατήσει*; 17, 25 *ἀπὸ ἐθνῶν καταπατούντων*.

[4]) Röm. 11, 11 f. — [5]) S. 18 f.

[6]) Die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerkes 1911, S. 63 f.

[7]) Neue Untersuchungen zur Apgsch. S. 81 f.

[8]) 24, 29. — [9]) 13, 24. — [10]) 21, 27. — [11]) Matth. 24, 29.

lassen;[1]) er bringt die „Vollendung der Weltzeit". Lukas[2]) beschreibt den Eindruck dieser Ereignisse auf die Menschen: nachdem sie lange genug von Frieden und Sicherheit geträumt haben, geraten sie nun in ratlose Angst ob dem Brausen des Meeres infolge der Veränderungen am Himmel, und in besinnungslose Furcht vor dem, was noch kommen soll. Dann wird das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen:[3]) nicht ein aufstrahlender Lichtglanz oder ein Kreuz, sondern das Zeichen vom Himmel, welches die Pharisäer in Galiläa von ihm verlangt und nicht erhalten hatten.[4]) Jesus hatte sie damals auf Jona verwiesen, welcher durch sein ganzes Auftreten und seine Wirksamkeit nach scheinbarem Untergang im Meere den Niniviten ein Zeichen geworden sei.[5]) So wird nun der Menschensohn nach dem vermeintlichen Untergang am Kreuz mit großer Kraft und Herrlichkeit erscheinen. Alle Völker werden ihn kommen sehen auf den Wolken des Himmels[6]) zur Aufrichtung des ewigen Gottesreichs und werden bei seinem Anblick wehklagen; denn er kommt als Richter der Welt. Durch die Engel sammelt er seine Auserwählten von allen Himmelsgegenden her in sein Reich, welches dann allein noch bestehen wird. Von der Auferstehung der Toten ist hier nicht die Rede;[7]) ebensowenig vom Weltgericht. Dagegen schließt Jesus das Gleichnis vom Feigenbaum an: am Hervorkommen seiner Blätter merkt man, daß der Sommer nahe ist; so sollen die Jünger gerade an dem Eintritt der „Wehen" und der „großen Trübsal" merken, daß die Ankunft des Herrn vor der Tür ist; sie brauchen diese Ereignisse nicht mit Schrecken zu erleben, sondern dürfen sich aufrichten und ihre Häupter aufheben, weil ihre Erlösung von allem Leid sich naht.[8]) Die jetzt lebende Generation (ἡ γενεὰ αὕτη) wird nicht vergehen, bis daß dieses alles (die Wehen, die große Trübsal, die Parusie) geschehe. Himmel und Erde werden bei der Wiederkunft Jesu vergehen und seinem Reiche Platz machen; aber seine Worte werden nicht vergehen; sie sind ewig wie dieses Reich selber. Daß Jesus kommen wird, um sein Werk zu vollenden, das ist eine ewige Wahrheit, auf welche seine Jünger sich verlassen können. Aber Tag und Stunde der Ankunft weiß niemand, weder

---

[1]) Jes. 13, 10; 34, 4; Ezech. 32, 7. 8; Joel 2, 10; 4, 20.

[2]) 21, 25 f. — [3]) Matth. 24, 30. — [4]) Matth. 16, 1. — [5]) Luk. 11, 30.

[6]) Vgl. Dan. 7, 13.

[7]) Die Posaune Matth. 24, 31 dient nicht zur Auferweckung der Toten wie 1. Kor. 15, 52, sondern zur Sammlung der Zerstreuten wie Jes. 27, 13.

[8]) Luk. 21, 28.

ein Mensch, noch die Engel im Himmel, noch der Sohn,[1]) sondern allein der Vater. Die Parusierede schließt mit der Mahnung zur Wachsamkeit. Gerade weil die Jünger den Zeitpunkt seiner Ankunft nicht kennen und an dem Wort von der „jetzt lebenden Generation" nur einen ungefähren Anhaltspunkt haben, sollen sie immer bereit sein, ihren Herrn zu empfangen wie die Knechte ihren Hausherrn, wenn er spät in der Nacht heimkommt.[2]) Sie sollen sich hüten, daß ihre Herzen nicht beschwert werden durch übermäßigen Genuß der Welt und nachfolgende Erschlaffung, oder durch die Sorgen um den Lebensunterhalt; denn einer solchen irdischen Gesinnung kommt das Ende der Welt stets unerwartet. Sie sollen vielmehr wachen und beten, daß sie es dazu bringen mögen, durch Beharrlichkeit den Eindruck der kommenden Verführungen und Schrecknisse zu überwinden und als Auserwählte vor den Richter der Welt gestellt zu werden.[3])

Diese Weissagungen Jesu von seiner Wiederkunft sind von den Jüngern mit Spannung angehört worden und in der Urgemeinde von Mund zu Mund gegangen. Das Bekenntnis der ältesten Christen lautete kurz und gut: Jesus ist der Messias; er ist gekreuzigt, aber auferstanden; er lebt in seiner Gemeinde und wird wiederkommen in Herrlichkeit. Aber von alters her haben diese Weissagungen auch ernste Bedenken hervorgerufen, welche durch die Not und Kunst der Exegeten nur unvollkommen beschwichtigt werden konnten. Diese Bedenken stammen nicht aus einer dem Christentum feindseligen Weltanschauung wie der Hohn des Heiden bei Makarius Magnes,[4]) welcher über die Lehre von der Parusie und vom Weltende seinen Spott ausgießt, da die Welt vollkommen geschaffen sei und nie von ihrem Zusammenhang und ihrer Ordnung abweiche. Sie ergeben sich vielmehr dem aufmerksamen Bibelleser gerade aus der Kenntnis der einzelnen Weissagungen und aus ihrem Verhältnis zueinander.

Eine erste Frage ist diese: wenn Jesus in einer Reihe gutbezeugter Aussprüche, namentlich in der kleinen Parusierede[5]) einen plötzlichen Eintritt seiner Parusie weissagt, wenn er wie der Dieb in der Nacht und wie der Blitz am Horizonte kommen will, wie stimmt dazu die lange Reihe von Vorzeichen, welche in der großen Parusierede[6]) aufgezählt wird und doch wieder eine Be-

[1]) „Auch der Sohn nicht" ist Mark. 13, 32 unbestreitbar, aber auch Matth. 24, 36 überwiegend bezeugt.

[2]) Mark. 13, 33 f. — [3]) Luk. 21, 34. — [4]) Apocrit. IV, 1—3.

[5]) Luk. 17, 20 f. — [6]) Matth. 24, 1 f.

rechnung dessen, was kommen soll, zu ermöglichen scheint? Dieser Einwand erhebt sich in verschärftem Maße gegen das Buch, welches ausschließlich der Parusieerwartung gewidmet ist und eine noch längere Reihe vorbereitender Ereignisse aufzählt: die Offenbarung des Johannes. Cajus von Rom (um 200) macht gegen dieselbe geltend, wenn ein großer brennender Berg ins Meer geworfen, und der dritte Teil der Sterne verfinstert werde,[1]) so komme die nachher folgende Parusie des Herrn nicht mehr unerwartet, wie es doch anderweitig[2]) gelehrt werde.[3]) Darauf ist aber zu erwidern: die große Parusierede will die Jünger nicht in den Stand setzen, die Nähe der Wiederkunft nach den sich abwickelnden Ereignissen chronologisch zu berechnen; sie zählt deshalb auch manche Vorgänge auf, welche gleichzeitig, nicht nacheinander erfolgen: falsche Messiasse zu Hause, und Kriege draußen; Christenverfolgung in Palästina, und Predigt des Evangeliums unter den Heiden. Die Rede will vielmehr begründen, weshalb sich die Wiederkunft Christi unbeschadet ihres schließlichen Eintreffens länger hinausziehen werde, als die Jünger wünschten, weshalb der Bräutigam bis um Mitternacht ausbleiben, der Besitzer der anvertrauten Talente erst nach langer Zeit zurückkehren werde.[4]) Die Jünger sollten davor bewahrt werden, wegen der Verzögerung der Parusie an Jesus irre zu werden; darum setzt er ihnen auseinander, daß das Geschick des Volkes Israel sich noch erfüllen müsse, bevor er kommen könne. Bis auf weiteres sollten die Jünger inmitten ihres Volkes wirken, auch wenn Haß und Verfolgung ihr Lohn war; wenn aber dieses Volk auch ihren Ruf zur Buße zurückwies und seinem Verderben entgegeneilte, dann sollten sie das Schwerste tun, was es für patriotische Herzen geben konnte: sich nicht an den Tempel anklammern, sondern fliehen, im Bewußtsein, daß ihre Jüngeraufgabe sie über den Volksbestand Israels hinauswies, und daß mit dem Tempel zu Jerusalem das Reich Gottes nicht fiel, sondern im Gegenteil der Vollendung entgegenschritt. Deshalb antwortete Jesus so kurz auf die eigentliche Frage der Jünger, die nach dem wann? und wie? der Zerstörung des Tempels. Es war ihm nicht daran gelegen, den Untergang desselben breit auszumalen, sondern seinen Jüngern über die große Krisis hinwegzuhelfen. Die Plötzlichkeit der Parusie stellte er damit

[1]) Offb. 8, 8. 12. — [2]) 1. Thess. 5, 2 f.

[3]) Harnack, Die Gwynnschen Cajus- und Hippolytusfragmente; Texte und Unters. VI, 3, 122 f.

[4]) Vgl. Joh. Weiß, Das älteste Evangelium, S. 71 f. 276.

nicht in Abrede. Auch für die Jünger kommt der große Augenblick unerwartet, weil er sie ja bei ihrer Tätigkeit auf Erden trifft und nichts Geringeres als den Abbruch aller irdischen Verhältnisse bedeutet; ohne Vorwurf sagt Jesus, daß alle zehn Jungfrauen eingeschlafen waren, als der Bräutigam kam.[1]) Aber er kommt für die klugen Jungfrauen nicht zum Schrecken; denn es ist Öl in ihren Lampen. Der Jünger Jesu hat die Zeichen der Zeit verstanden; er hat das Kommen des Herrn zum leitenden Gedanken seiner Tätigkeit auf Erden gemacht und im Blick auf die Rechenschaft seine Zeit treu benützt; nun bringt ihm die Parusie nicht das Verderben, sondern den Eingang zur Freude seines Herrn. Darauf arbeitet Jesus hin mit den überall eingestreuten Mahnungen: „Sehet zu, daß euch niemand verführe! Sehet zu, fürchtet euch nicht! Glaubet es nicht, gehet nicht hinaus! Hebet eure Häupter auf! Wachet und betet!" Ganz ebenso verhält es sich mit den Bilderreihen der Apokalypse: sie sollen nicht müßigem Nachrechnen dienen, sondern die Überzeugung befestigen, daß alle Ereignisse im Natur- und Völkerleben, welche das Kommen des Herrn zu verhüllen und zu verzögern scheinen, es in Wirklichkeit vorbereiten und herbeiführen müssen als Erweisungen der Langmut, aber auch der richtenden Schärfe Gottes. Der Unterschied zwischen der kleinen und der großen Parusierede beschränkt sich somit darauf, daß die erstere mehr die gottentfremdete Welt im Auge hat, die letztere mehr den Kreis der Jünger, welche dem Kommen des Herrn sehnsüchtig entgegenschauen.

Schwieriger ist die andere Frage: wie steht es mit der Erfüllung dieser Weissagungen? Wenn wir dem Gang der großen Parusierede folgen, so wird es uns allerdings nicht schwer, die geschilderten Ereignisse eine Strecke weit[2]) als bei Lebzeiten der ersten Jünger eingetroffen nachzuweisen. Die Volksverführer, welche zu Anfang geweissagt werden,[3]) erkennen wir in jenen „Gauklern und Betrügern" wieder, von welchen Josephus erzählt, daß sie seit dem Tode des Herodes Agrippa I das Volk in Aufregung hielten, indem sie verhießen, in der Wüste Zeichen und Wunder zu tun und eine Umwälzung herbeiführen zu wollen.[4]) Ein solcher war Theudas, welcher in der Apostelgeschichte (freilich durch ein Versehen des Autors schon zehn Jahre vor seinem wirklichen Auftreten) erwähnt wird;[5])

[1]) Matth. 25, 5. — [2]) Bis zu Matth. 24, 28; Mark. 13, 23; Luk. 21, 24.
[3]) Matth. 24, 5.
[4]) Josephus Ant. XX, 8, 5. 6. 10; Bell. II, 13, 4.
[5]) Apg. 5, 36.

er rief unter dem Prokurator Cuspius Fadus (ca. 45) das Volk an den Jordan zusammen und versprach es wie Josua wunderbar durch den Fluß zu führen; allein römische Reiterei nahm ihn gefangen und tötete ihn nebst vielen seiner Anhänger.[1]) Ferner jener ägyptische Jude, für welchen Paulus laut der Apostelgeschichte von dem römischen Hauptmann nach seiner Gefangennehmung gehalten wurde.[2]) Er überredete unter dem Prokurator Felix mehrere tausend Einwohner des Landes, ihm auf den Ölberg zu folgen, und verhieß ihnen, auf sein Gebot würden die Mauern Jerusalems zusammenstürzen, so daß sie sich der Stadt bemächtigen könnten. Allein auch dieser neue Josua erreichte sein Ziel nicht; Felix ließ Truppen gegen ihn ausrücken, und 400 seiner Anhänger wurden niedergemetzelt; er selber verschwand.[3]) Nun redet Jesus allerdings von falschen Messiassen; Josephus dagegen sagt nur, daß jene Abenteurer sich für Propheten ausgegeben hätten. Allein es gehört ja zu der ganzen Darstellungsweise des Josephus, daß er die Messiashoffnungen seines Volkes den Lesern möglichst verschleiert, ja dieselben sogar auf klägliche Weise verleugnet.[4]) Tatsächlich mußte ein Mann, der mit den Ansprüchen eines Theudas auftrat, sofort im Volk die Frage wachrufen, ob er nicht der erwartete Messias sei, und er hatte keinen Grund, sie wie der ehrliche Täufer Johannes mit Nein zu beantworten. Von dem Ägypter gibt Josephus selber zu, er habe nach der „Tyrannis" über das Volk gestrebt.[5]) Es war das Verhängnis des jüdischen Volkes, daß sein Messiastraum, nachdem Jesus ihm vergeblich einen bessern Weg hatte zeigen wollen, es nunmehr einem Schwärmer um den andern in die Arme trieb. Diese Leute hielten nicht wie Jesus die Pflicht gegen Gott und die gegen den Kaiser auseinander, sondern sie vermengten religiöse und patriotische Motive zu dem wilden Geist des Hasses und Aufruhrs, welcher die Katastrophe von 66—70 herbeigeführt hat. Zu dem Ausbruch derselben haben auch die Kriege[6]) mitgewirkt, in welche man die römischen Heere an der Ostgrenze des Reiches mit den Parthern verwickelt sah (54—63). Mommsen hat dies zwar lebhaft bestritten;[7]) aber nachdem sich schon im Jahr 40 v. Chr. die jüdische Nationalpartei unter dem Makkabäer Antigonus mit Hilfe der Parther für einige Jahre der Herrschaft bemächtigt hatte und nur nach schwerem Kampfe

[1]) Josephus Ant. XX, 5, 1. — [2]) Apg. 21, 38.
[3]) Josephus Ant. XX, 8,6; Bell. II, 13, 5. — [4]) Bell. VI, 5, 4.
[5]) Bell. II, 13, 5. — [6]) Matth. 24, 6.
[7]) Röm. Geschichte V, 528.

von Herodes war niedergeworfen worden, mußte naturgemäß jeder Erfolg der Parther Hoffnungen auf eine abermalige Befreiung der Juden wecken und auch die Christen aufregen. Auch die öffentlichen Kalamitäten, welche am vollständigsten bei Lukas[1]) aufgezählt werden, haben sich kaum je so sehr gehäuft wie unter den spätern julischen Kaisern. Unter Claudius trat die Hungersnot ein, welche in der Apostelgeschichte[2]) erwähnt wird, und sieben Jahre später eine Hungersnot in der Hauptstadt Rom;[3]) unter Nero zerstörten heftige Erdbeben Laodicea in Phrygien und Pompeji in Unteritalien;[4]) bald darauf brach in Rom die Pest aus,[5]) und abergläubische Gemüter, namentlich Nero selber, wurden durch Wunderzeichen am Himmel geängstigt.[6]) Aber auch in Jerusalem beobachtete man mit Spannung einen Kometen, der wie ein Schwert aussah; man glaubte zur Nachtzeit im Tempel einen taghellen Lichtschimmer zu sehen; eine Tür des Tempels öffnete sich von selber; in den Wolken schienen Heere miteinander zu kämpfen, und im Tempel hörte man den Ruf: „Lasset uns von hinnen ziehen!“[7]) Bekannt sind ferner die Verfolgungen, welchen die Jünger namentlich von seiten der Juden ausgesetzt waren. Während das Synedrium sich zuerst damit begnügt hatte, die Apostel zu bedrohen und geißeln zu lassen,[8]) fiel schon Stephanus einer blutigen Verfolgung zum Opfer, und mit ihm wurden viele andere Jünger nicht nur eingekerkert, sondern hingerichtet.[9]) Dies wiederholte sich von da an, sobald die Juden von seiten der Römer freie Hand hatten. Herodes Agrippa I ließ Jakobus, den Sohn des Zebedäus enthaupten,[10]) und nur durch ein Wunder entging Petrus demselben Schicksal. Paulus bekam bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem den ganzen Ingrimm seiner fanatisierten Volksgenossen zu spüren; er wurde im Tempel beinahe zerrissen,[11]) und als er sich in dem sichern Gewahrsam der Römer befand, verfolgte ihn die Wut der Juden auch da noch mit Attentaten und Anklagen, so daß er sich gezwungen sah, an den Kaiser zu appellieren,[12]) aber auch zu mannhaftem Zeugnis vor „Statthaltern und Königen“, vor Felix, Festus und Agrippa Gelegenheit fand. Bald darauf fand Jakobus, der Bruder des Herrn und Führer der Gemeinde zu Jerusalem den

---

[1]) 21, 11. — [2]) 11, 28.
[3]) Josephus Ant. XX, 2, 6; 5, 2; Tacitus Ann. 12, 43.
[4]) Tacitus Ann. 14, 27; 15, 22. — [5]) Tacitus Ann. 16, 13.
[6]) Tacitus Ann. 15, 47; Hist. 1, 3. — [7]) Josephus Bell. VI, 5, 3.
[8]) Apg. 5, 40. — [9]) Apg. 26, 10. — [10]) Apg. 12, 2. — [11]) Apg. 21, 30 f.
[12]) Apg. 22, 23; 23, 10; 23, 12; 24, 1; 25, 3.

Märtyrertod; er wurde im Jahr 62 zwischen dem Tode des Festus und dem Eintreffen des neuen Prokurators Albinus durch den Hohenpriester Hannas und das Synedrium als Übertreter des Gesetzes zur Steinigung verurteilt.[1]) Das Auftreten falscher Propheten unter den Jüngern, welches weiterhin geweissagt ist,[2]) erinnert an die frühzeitigen Entstellungen des Evangeliums, von welchen das Neue Testament noch selber erzählt: auf der einen Seite jene pharisäisch gesinnten Judenchristen, für welche Paulus die Ausdrücke „falsche Brüder" und „falsche Apostel" nicht zu scharf findet;[3]) auf der andern jene Verkehrungen der christlichen Freiheit in libertinistischen Hochmut, wie sie von den Nikolaiten der Offenbarung Johannis[4]) und von den Irrlehrern des Judasbriefs[5]) vertreten werden. Schon zur Zeit der Apostel gesellten sich zu denen, welche vom Glauben abfielen, auch andre, die sich zu einem Christentum ohne sittlichen Ernst und darum auch ohne Bruderliebe verleiten ließen; verkehrte Lehre lockerte den Verband der Gemeinden; das Unkraut zeigte sich auf dem Acker. Aber während so die Gemeinde von außen und innen aufs schwerste bedroht war, breitete sie sich unaufhaltsam unter den Völkern aus und fand in der Heidenwelt ihr Antiochien, Ephesus und Rom; der römische „Erdkreis" wurde von Paulus und seinen Genossen durchzogen, und „aller Kreatur unter dem Himmel"[6]) wurde das Evangelium verkündigt.

Eine ganz entsprechende Reihe von Ereignissen wird in den Siegelgesichten der Offenbarung des Johannes aufgezählt.[7]) Die vier apokalyptischen Reiter bedeuten die erobernde römische Weltmacht, den Bürgerkrieg, die Hungersnot und die Pest; dann weisen die Seelen der Märtyrer unter dem Altar auf eine Christenverfolgung hin, welche kürzlich stattgefunden hat, und beim sechsten Siegel geschieht ein großes Erdbeben samt den Ereignissen, welche in der großen Parusierede[8]) das Ende unmittelbar einleiten (Verfinsterung der Sonne, Fall der Sterne 2c.). Daß gerade diese Reihe von Heimsuchungen den Synoptikern und der Apokalypse gemeinsam ist, scheint mir ein gewichtiger Beweisgrund für die Herkunft der großen Parusierede von Jesus und nicht von einem unbekannten Apokalyptiker der sechziger Jahre zu sein.[9]) Oder wie wäre ein solcher dazu gekommen, in Palästina gerade dieselben Ereignisse nach ihrem wirklichen Eintritt im Prophetenton anzukündigen, welche wenige Jahre

[1]) Josephus Ant. XX, 9, 1. — [2]) Matth. 24, 11 f.
[3]) Gal. 2, 4; 2. Kor. 11, 13. — [4]) 2, 6. 14. 20. 24. — [5]) V. 4. 8. 12.
[6]) Kol. 1, 23. — [7]) Kap. 6. — [8]) Matth. 24, 29. — [9]) S. 167 f.

nachher[1]) der Apokalyptiker Johannes als einleitende Gerichte aufzählt? Dafür genügt weder ein Hinweis auf alttestamentliche Stellen, wo Schwert, Hunger, wilde Tiere und Pest als die „vier schlimmen Strafen" Jahves auftreten[2]) denn die wilden Tiere fehlen hier, und dafür ist Christenverfolgung und Erdbeben aufgezählt), noch die Annahme, daß beide Apokalyptiker unter dem Eindruck derselben Tagesereignisse geschrieben hätten (denn es ist doch auffallend, daß keiner von beiden etwas von den sonstigen Kalamitäten erwähnt, deren die römischen Geschichtschreiber gedenken, daß vielmehr beide die durchaus einzigartige Reihe Krieg, Hungersnot, Pest, Erdbeben, Christenverfolgung innehalten). Dagegen erklärt sich die Übereinstimmung befriedigend, wenn wir annehmen, daß Johannes den ihm bekannten „Anfang der Wehen" der Parusierede Jesu seiner Reihe von Gesichten voranstellt, um damit anzudeuten, daß alles vom siebenten Kapitel an Folgende die nähere Schilderung der Wehen selber enthalte, der letzten Krisis, in welche er mit weiterer Ausführung der Andeutung Jesu über den „Greuel der Verwüstung" die auch dem Paulus bekannte[3]) Gestalt des Antichrists einzuzeichnen hat.[4])

Die Worte vom Greuel der Verwüstung[5]) haben die Christen der sechziger Jahre in Jerusalem selber auf die Ereignisse ihrer Zeit bezogen und haben danach gehandelt. Als gegen Ende des Jahres 67 Galiläa von den Römern wieder unterworfen, und Jerusalem mehr und mehr auf sich selber angewiesen war, als gleichzeitig in Jerusalem ein blutiger Kampf ausbrach zwischen den Gemäßigten unter Hannas, dem Hohenpriester, und den Zeloten unter Johannes von Gischala, als bis in die Vorhöfe des Tempels hinein der Bürgerkrieg mit allen seinen unmenschlichen Greueln zu wüten begann, da erhielten die Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem eine göttliche Offenbarung, die Gemeinde solle die Stadt verlassen und über den Jordan fliehen.[6]) Dies konnte noch rechtzeitig geschehen, und man siedelte nach Pella über, welches dann lange ein Hauptsitz der Judenchristen blieb. Wir bedürfen zur Erklärung dieser Offenbarung nicht des Engels, welchen Epiphanius hinzudichtet;[7]) ebensowenig aber wäre sie als plötzliche Improvisation eines christlichen Propheten verständlich. Der auffallende, scheinbar so unpatriotische Schritt der Gemeinde läßt sich vielmehr nur so erklären, daß eine alte Mahnung Jesu zur Flucht vorlag, und die prophetische Mahnung

[1]) Vgl. über diese Zeitbestimmung Barth, Einleitung in das N. T.[2] S. 275 f.
[2]) Hesek. 5, 17; 14, 21. — [3]) 2. Thess. 2, 3—12. — [4]) Kap. 13 f.
[5]) Matth. 24, 15 f. — [6]) Eus. Kg. III, 5, 3. — [7]) De mens. et pond. 15.

sich lediglich darauf bezog, jetzt sei der Zeitpunkt des Verwüstungsgreuels und der Flucht gekommen; dieselbe ließ sich rasch ausführen, weil man sich längst mit dem Gedanken daran vertraut gemacht hatte. Josephus erwähnt eine alte Weissagung, Jerusalem werde erobert und der Tempel verbrannt werden, wenn es dahin komme, daß jüdische Hände den Tempel durch Bürgerkrieg entweihen;[1]) hier könnte neben alttestamentlichen Stellen[2]) auch eine verworrene Erinnerung an die Weissagung Jesu und an deren Deutung durch die Christen zugrunde liegen. Die Gemeinde verließ Jerusalem; sie entzog sich damit dem Einfluß der zelotischen Schwärmer, welche das Volk auf die Hilfe Gottes warten hießen, und deren einer noch am Tage des Tempelbrandes die Menge in eine Tempelhalle zusammenrief, weil sie hier das Heil Gottes schauen würden; statt dessen kamen ihrer 6000 ums Leben.[3]) Wo das Aas war, da sammelten sich die Adler.

Jedoch wie verhält es sich nun mit dem Schluß der Rede, der Krone des ganzen Abschnitts, mit der eigentlichen Parusieweissagung?[4]) Ist die Wiederkunft Christi „alsbald" nach dem Fall Jerusalems oder auch nur „in jenen Tagen" erfolgt? Unleugbar nein; Jesus ist weder im Jahr 70, noch einige Jahre oder Jahrzehnte hernach auf den Wolken des Himmels gekommen, so sehnlich ihn die Jünger und nach ihnen die Christen der drei ersten Jahrhunderte erwartet haben;[5]) er ist nicht gekommen, so zuversichtlich Montanisten, Wiedertäufer und Irvingianer den Tag für nahe erklärt haben. Je nach der Beurteilung dieser Tatsache gestaltet sich auch die exegetische Behandlung der Parusierede verschieden, und wir haben uns die verschiedenen Wege vorzuführen, welche zur Lösung dieses Problems eingeschlagen worden sind.

Manche Ausleger legen den Satz zugrunde: was Jesus geweissagt hat, das muß auch geschehen sein, und bestimmen nun den Sinn seiner Worte nach dem, was wirklich geschehen ist. Sie gehen von dem ersten Teil der großen Parusierede aus, der so manche Anspielungen auf jüdische Verhältnisse darbietet, und beziehen die sämtlichen Parusieworte Jesu auf die Zerstörung Jerusalems als auf dasjenige Ereignis, durch welches der Herr zum Gericht über sein ungehorsames Volk gekommen sei; in diesem Stück Weltgeschichte

---

[1]) Bell. IV, 6, 3. — [2]) Mich. 3, 9 f.; Hesek. 24, 9 f.
[3]) Josephus Bel. VI, 5, 2. — [4]) Matth. 24, 29 f.
[5]) Vgl. Kinzler, Maranatha, S. 82 f.

habe sich an Israel das Weltgericht vollzogen.[1]) Diese Deutung entspricht der sogenannten zeitgeschichtlichen Auslegung der Offenbarung Johannis, und es fehlt nicht an Stellen, welche ihr einen Schein von Berechtigung geben. Wenn Jesus sagt, seine Jünger werden mit den Städten Israels nicht fertig werden, bis er komme;[2]) wenn er sagt, es stehen etliche hier, welche den Tod nicht schmecken werden, bis sie ihn kommen sehen in seinem Reiche;[3]) wenn er verheißt, die lebende Generation werde nicht vergehen, bis daß alles geschehe,[4]) weist uns das nicht mit Notwendigkeit auf die Vorgänge hin, welche wirklich von der Generation Jesu noch erlebt worden sind, auf den Untergang des jüdischen Tempels, nach dessen Zeit und Vorzeichen die Jünger eigentlich allein gefragt hatten?[5]) Der Gedanke kann einen Augenblick bestechen; aber alsbald erheben sich die Gegenfragen: Wann sind um 70 n. Chr. die Sterne vom Himmel gefallen? Wann haben Sonne und Mond ihren Schein verloren? Wann haben alle Völker der Erde Jesus in den Wolken des Himmels kommen sehen? Wann haben die Engel seine Auserwählten in sein Reich gesammelt? Nur die gewaltsamste Allegoristik könnte auf diese Fragen eine Antwort finden; man könnte auf den Brand Jerusalems hinweisen, dessen Rauch die Sonne verdunkelt habe, auf die siegreiche Verbreitung des Evangeliums, durch welche viele Tausende den Herrn „gesehen", d. h. kennen gelernt haben; — aber damit drückt man lediglich die Bedeutung der Ausdrücke Jesu auf ein Minimum herunter und bildet sich Dinge als schon geschehen ein, deren Tragweite eine ganz andre ist. Wenn Jesus in seiner Herrlichkeit kommt, und die ganze Menschheit inne wird, daß er lebt, so ist das mehr, als was uns die Kirchengeschichte erzählt, so mächtig er auch in dieser sich je und je als lebendig erwiesen hat. Somit dürfen wir den Übergang nicht verkennen, welcher in der großen Parusierede von dem Untergang des Tempels zu einem neuen, wichtigern Gegenstande gemacht wird, von dem, was geschehen ist, zu solchem, das nicht geschehen ist.

Daher sind andere Ausleger gerade umgekehrt von dem Schluß der Parusierede ausgegangen und haben erklärt: weil hier von der Wiederkunft Christi, einem für uns noch zukünftigen Ereignis die Rede ist, so muß die ganze Rede auf die Endzeit gehen, welche noch vor uns liegt. Erst zukünftige Geschlechter werden das erleben,

[1]) So neuerdings Lemme, Jesu Irrtumslosigkeit 1907, S. 22 f.
[2]) Matth. 10, 23. — [3]) Matth. 16, 28.
[4]) Matth. 24, 34. — [5]) Mark. 13, 4.

was Jesus mit den Kriegen, Hungersnöten, Erdbeben ꝛc. gemeint hat, und der „Greuel der Verwüstung" ist nichts andres als die Herrschaft des Antichrists, welche am Ende der Zeiten unmittelbar vor der Parusie des Herrn bevorsteht. Wir haben hier etwas Ähnliches wie die sogenannte endgeschichtliche Erklärung der Apokalypse vor uns. Die Anhänger derselben können sich darauf berufen, daß im Lauf der Geschichte dieselben Heimsuchungen, Anfechtungen und Kämpfe wiederzukehren pflegen, so daß Jesus sehr wohl die Ermahnungen der Parusierede an seine Gemeinde insgesamt habe richten können, obwohl er nur die ersten Jünger vor sich hatte: „Was ich euch sage, das sage ich allen."[1]) Aber damit ist uns nicht über den zwingenden Eindruck hinweggeholfen, daß Jesus seinen Jüngern von Dingen spricht, die sie *erleben* werden, und ihnen Weisungen gibt, welche *sie* in ihrem ganzen Umfang ausführen sollen, nicht die Christenheit eines spätern Jahrtausends. Namentlich die Mahnung zur Flucht ist so eindringlich und lebhaft, daß sie den Nebengedanken: „Ihr werdet es zwar nicht selber erleben" völlig ausschließt. Dazu kommt das Wort von „dieser Generation" *(γενεά)*,[2]) welches nur gewaltsam wegzudeuten ist. Soll die geneá die Menschheit bedeuten, so entsteht eine selbstverständliche Plattheit; soll sie das jüdische Volk sein, so legt der Sprachgebrauch dagegen Verwahrung ein, nach welchem das Wort geneá nirgends im Neuen Testament für „Volk" steht, sondern stets die Gesamtheit der Menschen zu einer bestimmten *Zeit*, also eine Generation bezeichnet. Wenn Jesus öfter über „diese ungläubige und verkehrte geneá[3]) oder „die böse und ehebrecherische geneá"[4]) klagt, so meint er nicht das Judenvolk als Ganzes seit Moses Zeiten, sondern seine Zeitgenossen; besonders deutlich ist die Stelle, wo Jesus den Pharisäern zuruft: Alles gerechte Blut, das seit Abel auf Erden vergossen worden ist, wird über euch kommen! und bekräftigend beifügt: ja, dies alles wird über diese geneá kommen![5]) Wir müssen somit auch auf diesen Weg verzichten.

Nun läßt sich ferner annehmen, Jesus habe den ersten Teil der großen Parusierede[6]) im Blick auf die *nahe* Zukunft gesprochen, welche seine Jünger noch erleben sollten, dagegen den zweiten[7]) im Blick auf die ferne *Endzeit*, welche auch für uns noch zukünftig sei. Die Kirchengeschichte, welche sich zwischen der Zerstörung Jerusalems und der Wiederkunft Christi vollzieht, findet man in den

---

[1]) Mark. 13, 37. — [2]) Matth. 24, 34. — [3]) Mark. 9, 19.
[4]) Matth. 16, 4. — [5]) Matth. 23, 35 f. — [6]) Matth. 24, 4—28. — [7]) V. 29 f.

„Zeiten der Heiden" des Lukas[1]) angedeutet, welche freilich selber schon ein Versuch sein könnten, das „alsbald" der ursprünglichen Rede mit dem wirklichen Gang der Ereignisse auszugleichen. Man hat auch einen Teil der Rede[2]) als Übergangsstück zu fassen gesucht, welches die Geschichte der Kirche mit ihren Kämpfen und Ausartungen in demselben Lichte darstelle, wie wenn es anderweitig heißt: „Sie wurden alle schläfrig und entschliefen."[3]) Allein das „Übergangsstück" läßt sich nur sehr gezwungen auf die zwei Jahrtausende der Kirche deuten; hätte Jesus wirklich von diesen nichts anders zu sagen gehabt als: „Es werden falsche Messiasse und falsche Propheten auftreten" und „Wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler"? Entscheidend spricht aber gegen diesen Einschnitt in die Parusierede das oben besprochene Wort von „dieser Generation", und ferner der Ausdruck: „alsbald nach der Trübsal jener Tage",[4]) welcher durchaus den Vorzug verdient vor den Abschwächungen der beiden andern Synoptiker.[5]) Wie sollte sich jemand veranlaßt gefunden haben, den allgemeinen Ausdruck des Markus oder Lukas zu dem „alsbald" des Matthäus zu verschärfen? Umgekehrt dagegen ist sehr wohl denkbar, daß schon vom Jahr 68 an, als der „Greuel der Verwüstung" eingetreten und die Gemeinde geflohen, Christus aber nicht wiedergekommen war, unwillkürlich in der mündlichen und schriftlichen Überlieferung das „alsbald" mit weniger deutlichen Ausdrücken vertauscht wurde. Auch geht es nicht an, das betreffende Wort *(εὐθέως)* mit „schnell" anstatt mit „alsbald" zu übersetzen und nur einen schnellen Verlauf der Parusie in beliebiger Entfernung von der vorangehenden Trübsal geweissagt zu finden. Das Wort heißt überall im Neuen Testament „sogleich, alsbald, unmittelbar darauf"; manche Stellen schließen die Bedeutung „schnell, in raschem Tempo" geradezu aus.[6]) Hauptsächlich aber wird durch jenen Einschnitt der Grundgedanke der ganzen Parusierede zerstört, daß, wenn die Not am größten, Gottes Hilfe am nächsten sein wird, daß gerade dann, wenn das fleischliche Vertrauen der Juden auf ihren Tempel wird zuschanden geworden sein, Gott seinen Auserwählten zum Recht verhelfen wird, nachdem sie Tag und Nacht zu ihm haben rufen müssen.[7]) Auch die Teilung der Parusierede führt nicht zum Ziel.

Die bisher geschilderten Lösungsversuche beruhen auf der Voraussetzung, daß Jesus alle neutestamentlichen Parusieworte wirklich

[1]) 21, 24. — [2]) Matth. 24, 23—28. — [3]) Matth. 25, 5.
[4]) Matth. 24, 29. — [5]) S. 153.
[6]) z. B. Mark. 1, 21; Luk. 21, 9; 3. Joh. 14. — [7]) Luk. 18, 7 f.

gesprochen habe, und es sich nur um deren richtige Deutung handeln könne. In der neuern Theologie hat man nun vielfach versucht, zu unterscheiden zwischen dem, was Jesus wirklich gesagt, und dem, was die Überlieferung ihm in den Mund gelegt habe. Dieses Vorgehen ist nicht von vornherein als unberechtigt abzulehnen. Es ist bekannt, daß der Abfassung unserer Evangelien eine lange Periode vorausging, in welcher die Worte Jesu nur mündlich fortgepflanzt wurden, und die Synoptiker zeigen uns an vielen Beispielen, daß sich Äußerungen des Herrn im Wortlaut verändern konnten; ich erinnere nur an diejenige über die Ehescheidung.[1]) Nun ist eine vor Jahrzehnten sehr beliebte Auffassung folgende: Jesus selber habe gar nicht an eine Wiederkunft und Aufrichtung seines Reiches auf Erden gedacht, sondern lediglich seine Erhöhung aus dem Tode zu neuem Leben und sein Kommen zu den Seinen im Heiligen Geiste geweissagt in der Weise, wie es in den johanneischen Abschiedsreden zu lesen sei. Von den Jüngern aber sei er mißverstanden worden; ihnen sei es Bedürfnis gewesen, nach seinem Tode den Juden sagen zu können: was Jesus nicht geleistet hat von messianischen Machttaten, das wird er nachholen bei seiner Wiederkunft; dann wird er den Thron Davids besteigen, die Völker unterwerfen und Israel beglücken. So habe man die jüdische Messiaserwartung gleichsam als Anhang dem geistigen Zukunftsbild Jesu beigefügt. Die große Parusierede dachte man sich dabei folgendermaßen entstanden: um die Mitte der sechziger Jahre habe ein unbekannt gebliebener Christ in Jerusalem ein Flugblatt umgehen lassen, welches die Ereignisse der vorangehenden Jahrzehnte im Ton der Weissagung schilderte, die Christen zur Flucht aus Jerusalem vor dem nahen Greuel der Verwüstung ermahnte und die Wiederkunft Christi als unmittelbar bevorstehend ankündigte. Dieses Flugblatt sei identisch mit der von Eusebius erwähnten „Offenbarung" und mit dem Hauptinhalt der großen Parusierede.[2]) Die zuversichtliche Erwartung der nahen Parusie entspreche der aufgeregten Stimmung jener Zeit des jüdischen Aufstandes, nicht aber dem ursprünglichen Sinn Jesu selber. Man konnte sich für diese Vermutung auf den Schluß des Johannesevangeliums[3]) berufen, wo das Gerede unter den Jüngern, Johannes werde nicht sterben bis zum Kommen des Herrn, auf eine bedingte Aussage zurückgeführt wird: „Wenn ich will, daß er bleibe, bis ich komme, was geht es dich an?" Es lag nahe, hienach auch das

[1]) S. 90. — [2]) Matth. 24, 4—36. — [3]) 21, 23.

Wort von denen, welche den Tod nicht schmecken werden,[1]) auf ein altes Mißverständnis zurückzuführen, und es empfahl sich, durch diese Annahme sich der altchristlichen Eschatologie mit ihrem vielen „phantastischen Beiwerk" zu entledigen. — Nun ist aber bezeichnend, daß, während E. Haupt für eine solche vergeistigte Zukunftserwartung Jesu eingetreten ist,[2]) umgekehrt H. Holtzmann sich ausdrücklich von derselben losgesagt hat als von einem Unternehmen, dem jedes geübte Auge den modernen Aufputz auf meilenweite Entfernung ansehe.[3]) Das Gewicht der biblischen Zeugnisse hat sich stärker erwiesen als alle Umdeutungsversuche. Was speziell jenes vermeintliche Flugblatt anbetrifft, wie es auch Wernle,[4]) Weiffenbach[5]) und Joh. Weiß[6]) vorschwebt, so hat noch niemand zu erklären vermocht, wie es doch kommt, daß die große Parusierede von allen drei Synoptikern gebracht wird und somit schon in ihrer gemeinsamen Quelle, der Redensammlung des Apostels Matthäus gestanden hat. Wir haben dieselbe aus guten Gründen in den Anfang der sechziger Jahre gesetzt;[7]) wie konnte sie schon die Parusierede enthalten, wenn dieselbe erst aus der zweiten Hälfte der sechziger Jahre stammt? Oder will man sagen, sie sei erst später unter die Reden Jesu in den Evangelien aufgenommen worden, — wie konnte sie das als das Fragment eines Ungenannten, dessen Inhalt in der Hauptsache nicht in Erfüllung gegangen war? Anders standen die Dinge, wenn die Parusierede altbeglaubigt war als eine Weissagung Jesu; dann half die Ehrfurcht vor Jesus über das Bedenken wegen der vorläufigen Nichterfüllung hinweg. Ganz ähnlich verhält es sich auch hier mit der Offenbarung Johannis. Als das Werk eines sonst unbekannten Presbyters wäre sie bald der Vergessenheit anheimgefallen, nachdem weder der Antichrist noch Christus gekommen war; aber als das Werk des Apostels Johannes vermochte sie der scheinbaren Widerlegung durch die Ereignisse zu trotzen und ein Lieblingsbuch der verfolgten Kirche zu bleiben.

Eine Abart dieser Ansicht ist die Hypothese, daß der großen Parusierede eine Apokalypse jüdischer Herkunft zugrunde liege,

---

[1]) Matth. 16, 28.
[2]) Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synopt. Evangelien, 1895.
[3]) Neutestamentliche Theologie I, 315 f.
[4]) Die synoptische Frage, S. 212 f.
[5]) Die Frage der Wiederkunft Jesu, Friedberg 1901, S. 12 f.
[6]) Das älteste Evangelium, S. 281 f.
[7]) S. 18; Harnack geht noch ein Dezennium weiter hinauf.

welche aber christliche Zusätze erhalten habe.[1]) Seitdem man in der „Himmelfahrt Jesajas", den Testamenten der zwölf Patriarchen, den Sibyllinischen Weissagungen auffallende Beispiele solcher Behandlung jüdischer Schriften entdeckt hat, ist auch die Offenbarung Johannis, das zweite Kapitel des zweiten Thessalonicherbriefs und der Jakobusbrief auf ein jüdisches Original zurückgeführt worden, und man konnte sich darauf berufen, daß Papias ein Wort aus der jüdischen Baruchapokalypse direkt Jesus in den Mund lege.[2]) Es hat viel Verlockendes, die Parusierede nach derselben Methode zu behandeln, indem man ausscheidet, was christlich sein muß, und das Stehenbleibende auf seinen ursprünglichen Sinn und Zusammenhang ansieht. Die Herstellung ließe sich so vornehmen, daß fast der ganze Wortlaut der Rede als jüdische Grundlage stehen bliebe;[3]) nur müßten wir uns eine Schrift denken, in welcher ein Prophet im Namen Gottes zu den Frommen in Israel spricht und sie vor dem revolutionären Treiben der Zeloten warnt, weil nicht durch dieses, sondern nur durch ein unmittelbares Eingreifen Gottes vom Himmel das Heil zustande kommen werde. Der „Name" im 5. Vers wäre dann der Name Gottes, in welchem falsche Messiasse auftreten werden; die „Wehen" im 8. Vers wären die „Messiaswehen" der jüdischen Reichshoffnung; die heidnische Verfolgung im 9. Vers würde sich auf die Gewalttätigkeiten der Prokuratoren beziehen; die Ärgernisse im 10. Vers auf das Parteiwesen der Juden; die falschen Propheten und das Überhandnehmen der „Gesetzlosigkeit" im 11. Vers und den folgenden wohl gar auf die Christen. Der Greuel der Verwüstung im 15. Vers wäre die Aufstellung einer Kaiserstatue im Tempel, wie man sie nach den Vorgängen unter Caligula (40 n. Chr.) befürchten mußte: die „Auserwählten" im 22., 24. und 31. Vers wären die gottesfürchtigen Juden; der Menschensohn im 27. und 30. Vers wäre der danielische, d. h. wie in Henochs Bilderreden der Messias. Von einer Zerstörung des Tempels wäre nicht die Rede, sondern im Gegenteil von einer Errettung Israels aus der großen Trübsal durch das Kommen des Messias. Aufs einfachste würden sich dabei auch die vielen Anklänge an die jüdischen Apokalypsen jener Zeit erklären. — Allein auch diese Lösung gibt uns neue Rätsel auf. Wie konnte ein jüdisches Flugblatt, in welchem das jüdische Hochgefühl sehr unverhüllt zu Tage treten würde,[4]) und welches vielleicht sogar

[1]) So neuerdings Wellhausen, Evang. Marci, S. 107 f.
[2]) Irenäus Haer. V, 33, 3.
[3]) Matth. 24, 4b—13; 15—27; 29—35. — [4]) Matth. 24, 22. 31.

einen Ausfall auf die Christen enthielte,[1]) zu derselben Zeit, wo durch jüdische Hände das Blut eines Jakobus geflossen war, von den Christen unter die Reden Jesu eingereiht werden? Oder wie mochten sie es christlich bearbeiten, nachdem die Zerstörung Jerusalems es so offenkundig ins Unrecht gesetzt hatte? Was die Verwandtschaft mit der jüdischen Apokalyptik betrifft, so beschränkt sie sich auf die gemeinsame Benützung der prophetischen Zukunftsbilder; der Geist dagegen ist ein völlig verschiedener. Gerade wenn man vom Buche Henoch oder vom 4. Buch Esra herkommt, von diesen jüdischen Apokalypsen, deren religiöse Wärme durch so viel Rachsucht gegenüber den Heiden und werkheilige Lohnsucht gegenüber Gott getrübt ist, so bewundert man um so mehr die Parusierede in ihrer ethischen Reinheit, bei welcher alles auf die Mahnung zur Treue, mehr aber noch auf die Betonung der Treue *Gottes* hinausläuft.

Wir bleiben daher bei der Annahme, daß die Parusierede von *Jesus* stammt und die Wiederkunft auf die Zeit der Zerstörung des Tempels ansagt. Aber wie steht es dann um die Autorität Jesu, der gesagt hat: „Ich bin die Wahrheit?" Beruht nicht die Entstehung des Christentums auf einer Täuschung, wenn Jesus so bald zu kommen versprochen hat und doch nicht gekommen ist? — Anstatt von diesem Gedanken aus den Worten Jesu einen andern Sinn aufzunötigen, halten wir uns an den Schluß der Parusierede,[2]) wo Jesus ausdrücklich erklärt, Tag und Stunde der Parusie *wisse niemand*, auch die Engel im Himmel nicht, *auch er selber nicht*, sondern nur der Vater. Wohl gehen diese Worte nur auf die *genauere* Zeitbestimmung (Tag und Stunde) und heben das vorangehende Wort nicht auf, laut welchem die lebende Generation nicht vergehen sollte, bis daß alles geschehe. Aber sie sagen uns in schlichter Offenheit, daß es Dinge gab, welche Jesus nicht wußte, darunter sogar solche, die mit seinem Beruf als Weltrichter zusammenhingen, und für welche er dennoch auf neue Weisung seines Vaters zu warten hatte. Die Meinung mancher Kirchenväter, Jesus sage dies nur von seiner menschlichen Natur und verberge den Jüngern sein göttliches Wissen aus „ökonomischen" Gründen, hat keinen Anhalt im Texte, sondern stammt aus dogmatischer Befangenheit. Ähnlich sagt ja Jesus anderweitig,[3]) die Zeiten und Zeitpunkte der Aufrichtung seines Reiches habe der Vater nach seiner eignen Machtvollkommenheit festgesetzt. Damit macht Jesus einen klaren Unterschied

[1]) Matth. 24, 11 f. — [2]) Matth. 24, 36. — [3]) Apg. 1, 7.

zwischen Gottes Wissen und Können und dem seinigen;[1]) er redet nicht als allwissender Gott auf Erden, sondern als prophetisch erleuchteter Menschensohn. Dies gibt uns das Recht, seine Weissagungen nach der Analogie des sonstigen biblischen Prophetismus zu beurteilen.

Die prophetische Weissagung tritt nirgends als eine Art von Zukunftsprogramm auf, zu dessen wörtlicher Ausführung Gott unter allen Umständen verpflichtet wäre. Das Buch Daniel enthält allerdings am Schluß eine detaillierte Schilderung der Zukunft; aber Daniel ist nicht Prophet im alten Sinne, sondern Apokalyptiker, und gerade seine Detailangaben erwecken die Vermutung, daß er nach den Ereignissen, nicht vor denselben schreibe. Wohl heißt es im Gesetz,[2]) wenn der Spruch eines Propheten sich nicht erfülle, so möge man daraus ersehen, daß sein Wort nicht von Jahve gewesen, sondern in Vermessenheit geredet worden sei. Aber erstlich ist damit nicht das entscheidende Kennzeichen falscher Prophetie gemeint; denn vorher[3]) wird geboten, wenn ein Prophet andere Götter als Jahve predige, so solle man ihm nicht glauben, auch wenn seine Weissagungen sich erfüllen. Sodann aber ist es zweierlei, ob eine Weissagung überhaupt unerfüllt bleibt, indem z. B. ein angekündigtes und wirklich versuchtes Wunder mißglückt,[4]) oder ob die Erfüllung sich hinauszieht und durch veränderte Verhältnisse beeinflußt wird. Zwischen Weissagung und Erfüllung schiebt sich als mitbestimmender Faktor für das wann? und wie? das Verhalten der Menschen, an welche die Weissagung ergeht. Der eigentliche Zweck der Prophetie ist ja nicht die Zukunftsschilderung, sondern die Bußpredigt an die Zeitgenossen. Gott zieht sich, wenn er ein Wort hat ausgehen lassen, nicht zurück, so daß nun das Wort von ihm abgelöst mit naturgesetzlicher Notwendigkeit gleich dem Stein, der zu Boden fällt, der Erfüllung zustreben würde, sondern er selber führt sein Wort nach seinem Willen aus, welcher nicht nur schrankenlose Allmacht ist, sondern heilige Liebe, so daß er nicht ohne den Menschen, sondern mit ihm und durch ihn sein Reich herbeiführen will. Daher die denkwürdige Erklärung: „Plötzlich drohe ich einem Volk und Reich, daß ich es ausrotten werde; wenn aber dasselbige Volk sich bekehrt von seiner Bosheit, so lasse ich mich des Unheils gereuen, das ich ihm zuzufügen gedachte. Und plötzlich verheiße ich einem Volk und Reich, daß ich es bauen und pflanzen werde; wenn es aber tut, was

[1]) Vgl. Matth. 20, 23. — [2]) Deut. 18, 22.
[3]) Deut. 13, 3. — [4]) Deut. 13, 2.

mir mißfällt, so lasse ich mich des Guten gereuen, das ich ihm zu erweisen gedachte."[1]) Derselbe Gedanke der göttlichen Reue kehrt oftmals wieder. Der Prophet erhält den Befehl: „Tritt in den Vorhof des Tempels Jahves und rede; vielleicht hören sie und bekehren sich, daß ich mich des Unheils gereuen lasse, das ich gesonnen bin ihnen zuzufügen wegen ihrer bösen Taten."[2]) Von der Zeit Hiskias wird erzählt: „Man hat sich vor Jahve gefürchtet und ihn zu begütigen gesucht, so daß sich Jahve des Unheils, das er ihnen angedroht, gereuen ließ."[3]) Amos sieht in einer Vision[4]) Heuschrecken über das Land kommen und das grüne Kraut abfressen; er bittet Jahve um Vergebung für das Volk; da läßt es sich Jahve gereuen und spricht: „Es soll nicht geschehen!" Dasselbe wiederholt sich, als Amos ein Feuer das Land verzehren sieht; er bittet, und es geschieht nicht. Jahve ist „gnädig und barmherzig, langsam zum Zorn und reich an Huld, und läßt sich Unheil gereuen."[5]) Eine Reihe geschichtlicher Züge bestätigt dies. Nach der Abgötterei mit dem goldnen Kalbe beschließt Jahve[6]) das halsstarrige Volk zu vernichten und Mose zum Stammvater eines neuen Volkes zu machen; aber Mose bittet ihn, von seinem Zorn abzulassen; da läßt Jahve sich des Unheils gereuen, das er seinem Volk angedroht hatte. Dasselbe geschieht später nach der Rückkehr der zwölf Kundschafter; Jahve will das murrende Volk durch die Pest vertilgen; aber auf Moses Fürbitte hin schenkt er ihnen das Leben.[7]) Elia weissagt dem Ahab, wegen der Tötung Naboths werde Jahve ihn und sein ganzes Haus ausrotten;[8]) als sich aber Ahab demütigt und Trauerkleidung anlegt, wird dem Elia von Gott gesagt, daß das Unglück nicht bei Ahabs Lebzeiten hereinbrechen werde. Dem Hiskia kündigt Jesaja an, daß er an seiner Krankheit sterben werde;[9]) aber auf Hiskias Gebet und Tränen hin wird ihm mitgeteilt, er werde genesen und noch fünfzehn Jahre leben dürfen. Besonders lehrreich ist aber die Geschichte Jonas: der Prophet erhält von Gott Befehl, wider die Stadt Ninive zu predigen, deren Bosheit vor Jahve gekommen sei.[10]) Er geht hin und predigt, in vierzig Tagen werde Ninive zerstört werden.[11]) Die Niniviten tun Buße; da läßt sich Gott das Unheil gereuen, das er ihnen angedroht hatte, und fügt es ihnen nicht zu.[12]) Jona stellt ihn verdrießlich darüber zur Rede;[13]) aber Gott beschämt ihn durch

[1]) Jerem. 18, 7 f. — [2]) Jerem. 26, 3. — [3]) Jerem. 26, 19. — [4]) 7, 1 f.
[5]) Joel 2, 13. — [6]) Exod. 32, 10 f. — [7]) Num. 14, 11 f.
[8]) 1. Kön. 21, 21 f. — [9]) 2. Kön. 20, 1 f. — [10]) Jon. 1, 2. — [11]) 3, 4.
[12]) 3, 10. — [13]) 4, 2.

den Hinweis auf seine Barmherzigkeit, welche selbst der Unmündigen und der Tiere nicht vergesse und gern Gnade übe.[1]) So scheut die Schrift durchweg den befremdlichen Anthropopathismus der „Reue Gottes" nicht, um die Wahrheit auszudrücken, daß Gott die Freiheit des Menschen achtet und in die Vollziehung seiner Ratschlüsse mit einrechnet. Eben deshalb ist nun aber manche Weissagung *nicht wörtlich erfüllt* worden, ohne daß wir den besondern Grund nachweisen könnten. Der Messias ist nicht als Sieger über die Assyrer aufgetreten, wie man nach Jesaja[2]) oder Micha[3]) hätte glauben sollen. Babel ist von den Persern erobert, aber nicht zerstört worden, während bei Jeremia[4]) sein völliger Untergang geweissagt wird. Jerusalem ist nach dem Exil nicht schöner als je wieder aufgebaut worden,[5]) sondern unter dürftigen Verhältnissen und mit geringer Einwohnerzahl. Nebukadnezar hat Tyrus wohl belagert, aber nicht einnehmen können; Hesekiel weissagt die Einnahme,[6]) konstatiert aber später[7]) selbst, daß sie nicht erfolgt sei. Micha weissagt, Zion werde zum Feld umgepflügt, und der Tempelberg zu einer bewaldeten Höhe werden;[8]) dieses Wort hat einen tiefen Eindruck gemacht,[9]) aber tatsächlich sind niemals alle Spuren menschlicher Ansiedelung in Jerusalem verschwunden; wenigstens Trümmer der alten Pracht haben sich immer erhalten.[10]) Es gibt somit tatsächliche Umstände, welche die Erfüllung einer Weissagung hindern oder doch abändernd beeinflussen können, und die angeführten Beispiele lassen uns nicht im Dunkeln über diese Umstände. Wenn Gott eine Verheißung gibt, aber nicht den erwarteten *Glauben* findet, so geschieht die Erfüllung nur im Kleinen; so war es bei der Heimkehr aus Babel unter Cyrus. Der große Moment fand ein kleines Geschlecht; die Mehrzahl des Volkes zog vor, bei ihren Häusern und Gärten in Babylonien[11]) zu bleiben, und so konnten sich die Heimkehrenden nur mit Mühe überhaupt in Jerusalem festsetzen. Umgekehrt kann ein Strafgericht, welches Gott angedroht hat, durch aufrichtige *Buße* der Fehlbaren abgewendet werden; nur wo keine Buße eintritt, gibt es auch keine Reue Gottes.[12]) Endlich aber kann das *Gebet* frommer Männer das geweissagte Unheil abwenden; darum untersagt Jahve dem Jeremia die Fürbitte angesichts eines unwiderruflich beschlossenen

---

[1]) 4, 11. — [2]) 10, 5—11, 10. — [3]) 4, 11—5, 8. — [4]) 50, 40; 51, 26. 37. 58.
[5]) Jes. 49, 19 f.; 54, 11 f.; 60, 1 f. — [6]) 26, 12. — [7]) 29, 18.
[8]) 3, 12. — [9]) Jerem. 26, 18 f. — [10]) Nehem. 2, 13; Klagl. 2, 8 f.
[11]) Jerem. 29, 5. — [12]) Jerem. 4, 28; Hes. 24, 14; Sach. 8, 14.

Gerichts noch ausdrücklich,[1]) weil sie imstande wäre, das Gericht aufzuhalten. Wie das Wunder durch Gebet und Glauben vermittelt ist, so wirkt auch die Weissagung nicht mechanisch unerbittlich wie ein antiker Schicksalsspruch, sondern sie ist in ihrer Entstehung und Gestaltung durch das persönliche Geistesleben des Propheten vermittelt, welches die Inspiration verarbeiten muß,[2]) in ihrer Ausführung aber durch das Verhalten der Menschen zu ihr, durch ihren Glauben, Unglauben oder Kleinglauben. Gott hält unbedingt fest an seiner sittlichen Weltordnung, nach welcher der Mensch ernten muß, was er gesäet hat, und an seinem Heilsratschluß, sein Reich aufzurichten und den Menschen zu helfen. In Beziehung auf diese seine Gesinnung der heiligen Liebe heißt es von ihm: er bereut nicht.[3]) Aber in der Art, wie Gott als die heilige Liebe mit uns handelt, waltet er frei als der Vater, welchem an dem Verhalten seiner Kinder etwas gelegen ist, als der Schöpfer, welcher sein Ebenbild nicht durch Zwang, sondern durch Erziehung in der Menschheit ausprägen will.

Dürfen wir vielleicht dieses Gesetz der biblischen Prophetie auch auf Jesus und seine Parusieweissagung anwenden? Wie, wenn Jesus wirklich seine Wiederkunft für den Zeitraum der damaligen Generation angekündigt hätte, die Erfüllung aber durch eines der vorhin angedeuteten Verzögerungsmomente wäre hinausgerückt worden? Es versteht sich, daß wir uns nicht herausnehmen dürfen, über solche Geheimnisse der göttlichen Weltregierung etwas Bestimmtes auszusagen; aber darüber nachzudenken wird gestattet sein. Eines jener Momente, den Mangel an Glauben bei den Empfängern der Verheißung, hat man schon öfter zur Erklärung des Problems geltend gemacht. In manchen Kreisen glaubt man zu wissen, daß der mangelhafte Zustand der Gemeinde, das Nachlassen der ersten Liebe und das Eindringen unlauterer Elemente Gott daran gehindert habe, Jesus zu der verheißenen Zeit wiederkommen zu lassen, weil es an den Leuten gefehlt habe, die ihn würdig hätten empfangen können. Ich möchte mich doch zweimal besinnen, einen so unbesonnenen Vorwurf gegen die Zeit zu erheben, in welcher die meisten Schriften unsers Neuen Testaments entstanden sind. Stand etwa der gealterte Paulus nicht mehr in lebendigem Verkehr mit Gott? Hatte der Apokalyptiker Johannes etwas von der christlichen Hoffnung preis-

---

[1]) Jerem. 7, 16; 11, 14; 14, 11.
[2]) Hes. 3, 3. — [3]) Num. 23, 19; 1. Sam. 15, 29.

gegeben? Hatten die Männer der neronischen Verfolgung nicht mehr den rechten Leidenssinn? Ist das reiche Geistesleben der paulinischen Gemeinden für nichts zu achten neben den ersten Monaten der Gemeinde zu Jerusalem, in welchen dieselbe den Kampf mit der Welt noch nicht angetreten hatte,[1]) sondern noch das Glück der Kindheit genoß? — Viel näher liegt es doch, an das zweite Moment zu denken, an die bußfertige Aufnahme, welche die Predigt des Evangeliums nicht bei den Juden, aber in der Heidenwelt gefunden hat. Nach der Parusierede sollte das Erscheinen des Herrn Schrecken und Wehklage bei den Völkern hervorrufen;[2]) nun aber geschah es, daß die Predigt von dem gekreuzigten Erlöser Tausende aus diesen Völkern zur Besinnung und Umkehr brachte, noch mehrere als Jonas Bußpredigt in Ninive. Die Menschheit, welche nach allem menschlichen Ermessen, auch nach dem des großen Heidenapostels[3]) zum Gericht reif war, erwies sich doch noch zugänglich für den Ruf der Gnade vom Kreuz her; der unfruchtbare Feigenbaum ließ doch noch Früchte hoffen, nachdem alles für ihn getan war. Vielleicht dürfen wir sagen: da „jammerte es den Herrn", die Geschichte dieser Menschheit schon zu endigen gerade in dem Augenblick, wo sie die entscheidende Wendung zum Bessern nahm, und um der Menschheit willen verwies er seine harrenden Getreuen aufs Warten; denn sein Plan geht nicht nur auf Einige, sondern er erbarmt sich aller seiner Werke. Zu ihrer eignen Verwunderung haben es die Apostel erlebt, daß Jerusalem dem Untergang entgegenging, für die Heidenwelt dagegen eine Gnaden- und Heilszeit anbrach, daß anstatt des tausendjährigen Reiches die Kirchengeschichte kam. Wir spüren den Eindruck davon in ihren Schriften. Paulus lebt bis zum ersten Korintherbrief der festen Zuversicht, daß er die nahe Parusie selber noch erleben werde,[4]) obwohl sich daneben der Todesgedanke meldet;[5]) dagegen vom zweiten Korintherbrief an macht er sich, ohne den Glauben an die Parusie preiszugeben[6]) und die Sehnsucht nach derselben zu verlieren,[7]) doch für sich selber mit der Aussicht auf den Tod vertraut und erschrickt nicht ob derselben.[8]) Ebenso weissagt Johannes in der Offenbarung die Wiederkunft noch ganz im Sinn der Parusierede auf die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems;[9]) dagegen in seinem

[1]) Apg. 2, 47.
[2]) Matth. 24, 30 „sie werden wehklagen"; vgl. Offb. 1, 7.
[3]) Röm. 1, 18 f. — [4]) 1. Thess. 4, 15; 1. Kor. 15, 51 f.
[5]) 1. Kor. 6, 14. — [6]) Röm. 13, 11; Phil. 4, 5.
[7]) 2. Kor. 5, 2 f.; Phil. 3, 20. — [8]) 2. Kor. 5, 1; Phil. 1, 23. — [9]) 11, 2.

Alter ist ihm die Erwartung der Parusie zwar nicht entschwunden,[1]) wohl aber zurückgetreten hinter die freudige Gewißheit, daß Jesus im Heiligen Geiste jetzt schon beständig zu den Seinigen kommt, jetzt schon Auferstehung und ewiges Leben ist für alle, die an ihn glauben.[2]) — Aber auch das dritte Moment, die Fürbitte der Knechte Gottes, verdient in Betracht gezogen zu werden. Wenn Paulus die Kolosser um ihre Fürbitte angeht, daß Gott ihm „die Tür des Wortes auftun möge, damit er das Geheimnis Christi offenbare, wie er reden müsse",[3]) und die Thessalonicher um ihr Gebet, „daß das Wort des Herrn laufe und verherrlicht werde,"[4]) so war dazu vor allem Zeit nötig, eine Gnadenfrist für die Menschheit, damit es gelinge, zu möglichst Vielen hinzugelangen mit dem Evangelium. Deutlich spricht Paulus dies aus, wenn er verlangt, daß man Bitten, Gebete, Fürbitten und Danksagungen für alle Menschen und besonders für die Regierenden darbringe; das sei Gott angenehm, welcher wolle, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen durch den einzigen Mittler Christus, welcher für alle gestorben sei.[5]) So hat auch die Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts bei aller Sehnsucht nach der Wiederkunft Christi doch auch regelmäßig gebetet „für die Kaiser, für ihre Diener und Beamten, für den Bestand der Welt, für die Ruhe im Land, für den Aufschub des Endes."[6]) Der Märtyrer Achatius unter Decius bezeugt vor dem Richter: „Wir beten beständig und eifrig für den Kaiser, für das Wohl des Heeres, für den Bestand der Welt und des Reiches."[7]) Dem Sinn Jesu, welcher noch am Kreuz für seine Feinde gebetet hat[8]) und auch seine Jünger für ihre Verfolger beten heißt,[9]) entsprach solche Fürbitte gewiß mehr als die heißen Wünsche, daß die Welt bald untergehen möge,[10]) — Wünsche, in welchen die Rachepsalmen und die jüdischen Apokalypsen mehr als das Evangelium nachklingen. Darum ist sie auch erhört worden,

---

[1]) 1. Joh. 2, 18. 28. — [2]) Joh. 11, 25.

[3]) Kol. 4, 3; vgl. Eph. 6, 19. — [4]) 2. Thess. 3, 1. — [5]) 1. Tim. 2, 1 f.

[6]) Tertullian Apol. 39; vgl. 32 „precamur clausulam saeculi differri"; ad Scapulum 3 „deprecamur imminentem iram Dei interim localem esse."

[7]) Acta Achatii 1 bei Ruinart, Acta Mart. p. 199.

[8]) Luk. 23, 34. — [9]) Matth. 5, 44.

[10]) Didache 10, 6 *ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος;* Tertull. de orat. 5 „quam celeriter veniat, domine, regnum tuum, votum Christianorum, confusio nationum!" de resurr. 22 „vota nostra suspirant in saeculi hujus occasum"; Orig. in Jes. N. Hom. 6, 4 „oremus, ut veniat et destruat mundum."

jene Rachegebete dagegen nicht; Gott hat unbeschadet der Wahrheit seiner Verheißung die Erfüllung derselben vertagt und wir haben uns darein zu finden.

Dieser Lösungsversuch ist nicht neu; er ist im Gegenteil der älteste von allen. Schon im zweiten Petrusbrief[1]) tritt der Verfasser, wahrscheinlich der jüngste unter den neutestamentlichen Schriftstellern, gegen Spötter auf, welche sagen: „Wie steht es nun mit der Verheißung seiner Parusie? Seitdem ja die Väter entschlafen sind, bleibt alles so, wie es seit dem Anfang der Schöpfung gewesen ist!" d. h. das Wegsterben der ersten Christengeneration beweist, daß ein Weltende durch die Parusie des Herrn undenkbar ist, und man sich in der Welt als in einer bleibenden Welt einzurichten hat. Ähnlich sagen die Zweifler im ersten Clemensbrief[2]) und in der Clemenshomilie:[3]) „Das haben wir längst gehört schon zur Zeit unserer Väter; aber siehe, wir sind alt geworden und haben Tag um Tag gewartet und haben nichts davon zu sehen bekommen!"[4]) Der zweite zweite Petrusbrief antwortet: erstlich seien tausend Jahre vor Gott wie ein Tag, so daß ein Aufschub, der für unser Zeitmaß lange scheint, in Gottes Gedanken unbedeutend sei; sodann aber sei Gott langmütig gegen die Menschen, indem er nicht wolle, daß jemand verloren gehe, sondern daß alle sich zur Buße kehren. Das Ende der Welt kommt; aber es wird hinausgeschoben durch die erbarmende Liebe Gottes, welche der Menschheit Zeit läßt, andern Sinnes zu werden. Derselbe Gedanke tritt schon in der Offenbarung Johannis zutage; Gott schiebt den entscheidenden Schlag immer wieder hinaus und läßt das Böse ausreifen, solange daneben noch Hoffnung ist, daß sich die Menschen bekehren.[5]) Seine suchende Langmut ist noch größer denn sein Wille, als Richter gefürchtet zu sein; sollte das unsrer Ehrfurcht vor seinem Wort Abbruch tun?

Nach allem bisher Gesagten ist es Tatsache, daß die Parusie Jesu nicht zu der erwarteten Zeit eingetroffen ist. Damit hat Gott selber das Wann? dieses Ereignisses als einen nebensächlichen Umstand hingestellt und jede Richtung in der Kirche von vornherein gemißbilligt, welche das Ende auf einen bestimmten Zeitpunkt glaubte weissagen zu dürfen, nenne sie sich nach Montanus oder Thomas Münzer, nach Irving oder Blumhardt. Immer von neuem sind

[1]) 3, 3 f. — [2]) 23, 3. — [3]) 2. Clem. 11, 2.

[4]) Vgl. Barn. 19, 5; Hermas Vis. III, 4, 3 die, welche zweifeln, „ob es geschehen wird oder nicht."

[5]) 9, 20 f.; 16, 9 f.

derartige Richtungen durch heilsame Enttäuschungen belehrt worden, daß wir Zeit und Stunde wirklich nicht wissen, und anstatt denselben Fehler immer von neuem zu begehen, würden alle Christen besser daran tun, die Kraft des Geistes in sich wirken zu lassen, durch welchen Christus jetzt schon zu den Seinen kommt. Er ist das Angeld der künftigen Herrlichkeit in den Gläubigen[1]) auch da, wo er unscheinbar und in der Stille, ohne auffallende Krafterweisungen sein Werk betreibt; wer seiner im Glauben an das Wort gewiß geworden ist, der tut seine Arbeit mit Freuden und überläßt die Zukunft Gott, dessen das Reich ist. — Ebenso ist es aber Tatsache, daß Jesus verheißen hat, er *werde* wiederkommen und die Geschichte der Menschheit, ja der gesamten Schöpfung in Gottes Kraft zu einem herrlichen Ende führen. Es ist eine Verstümmelung des Christentums, diese Verheißung selber als unwesentlich beseitigen zu wollen, — ein Gewaltakt, zu welchem die „liberale" Theologie durch ihre ganze Weltanschauung genötigt ist, während die vermittelnde wenigstens einen Zug dazu hat vermöge ihrer Abneigung gegen alles „Phantastische" in der Religion. Die Zukunftsgedanken Jesu gehören zum Christentum: einmal deshalb, weil die göttliche Offenbarung vom Anfang bis zum Ende auf den *ganzen Menschen* abzielt und den abstrakten Unterschied zwischen Leib und Seele nicht kennt,[2]) — darum aber auch auf die *ganze Menschheit*, nicht nur auf einige vornehme Seelen und deren innere Beglückung. Im ganzen Leben der Menschheit reichen sich Inneres und Äußeres die Hand; viel mehr, als wir es uns eingestehen, ist Geistesleben und Sittlichkeit mit abhängig von der äußern Lage des Menschen, von seiner Abstammung, Umgebung und Erziehung. Nicht damit wird der Menschheit geholfen, daß einige aus ihrer Mitte sich zu schönen Gedanken über Humanität aufschwingen, sondern nur damit, daß Gott sich als Herr der wirklichen Welt kundgibt und die verworrenen Gänge der Weltgeschichte in die Herrschaft Christi ausmünden läßt. Wie das zu seiner Zeit geschehen wird und in unsrer Zeit sich anbahnt, das überlassen wir Gott, dessen Gedanken höher sind als unsre Gedanken. Wir halten uns durchaus gegenwärtig, daß alles menschliche Reden von der Zukunft mit zeitgeschichtlichen Vorstellungen behaftet ist, über deren Schranken die Erfüllung in göttlicher Majestät hinausschreiten wird; aber wir freuen uns der großen Hauptsache, daß Christus

[1]) 2. Kor. 1, 22; Röm. 8, 23.

[2]) Die Wunder Jesu sind der sprechendste Beweis dafür.

König sein, und Gott das Feld behalten wird. Sodann aber entspricht nur die ungeschwächte Christenhoffnung, von der wir reden, der zentralen Stellung Jesu im Reiche Gottes. Mit ihm ist dasselbe gekommen; er führt es als Haupt der Gemeinde seiner Vollendung in der Menschheit entgegen; nur er persönlich kann und wird es auch zum Abschluß bringen. Die Welt geht ihren Gang nicht von selber, wie der Deismus meinte; ebensowenig aber das Reich Gottes ohne den Sohn Gottes, sondern der Same reift der Ernte entgegen, weil der Acker im Besitz des Eigentümers bleibt und von ihm behütet wird bis auf den Tag, da er selber die Sichel aussendet, weil die Ernte da ist. Bis der Herr kommt, sollen die Seinen wachen und dürfen sich auf seine Erscheinung freuen. Diese Erwartung gibt ihnen zu aller irdischen Arbeit die rechten himmlischen Ziele und den zielbewußten Mut, welcher alles freudig einsetzt für Gottes Sache; sie schätzen sich glücklich, Mitarbeiter an dem Reiche sein zu dürfen, welches alle Reiche dieser Welt, ja Himmel und Erde überdauern wird.

V. Abschnitt.

Der Tod und die Auferstehung Jesu.

Wir sind schon bei einem frühern Anlaß[1]) darauf aufmerksam geworden, daß durch das Festhalten der Juden an ihrem Messiasprogramm gegenüber der Reichspredigt Jesu die Wendung seines Schicksals unvermeidlich geworden ist, welche seinen Tod herbeigeführt hat. Israels Sünde des Unglaubens gegenüber Jesus hat ihn ans Kreuz gebracht; aber durch die Art, wie Jesus dieses Schicksal entgegennahm und es sich von seinem Vater deuten ließ, ist sein Todesleiden die Krönung seines Lebenswerkes geworden, welche so gewiß zum Evangelium gehört und allen Trost desselben in sich zusammenfaßt, als alle menschliche Not sich in der Sünde konzentriert. Wir haben von dem Tode Jesu zu reden, nicht im Sinne der ausgeführten paulinischen und johanneischen Lehre, geschweige denn der spätern kirchlichen Theorien, wohl aber mit Verwertung der eignen Aussagen Jesu, welche dem Ereignis am nächsten liegen und es darum auch am hellsten beleuchten.

Aus dem Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu sind uns keine Hindeutungen auf ein gewaltsames Ende aus seinem Munde überliefert. Zwar meint Johannes, Jesus habe mit dem Wort: „Brechet diesen Tempel ab, und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten!“ [2]) den Tempel seines Leibes gemeint, somit von seiner Tötung und Auferstehung geredet. Allein Jesus redete ja im Tempel zu Jerusalem nach der Tempelreinigung, und die Juden wenigstens haben dabei an ihren Tempel gedacht; denn zwei Jahre später behaupteten zwei Zeugen vor dem Synedrium, Jesus habe gesagt, er könne den Tempel Gottes zerstören und in drei Tagen ihn aufbauen,[3]) und diese Äußerung wurde noch dem Gekreuzigten mit Hohn vorgehalten.[4]) Gegenüber dieser Entstellung hat Johannes

[1]) S. 66 f. — [2]) Joh. 2, 19.
[3]) Matth. 26, 61; Mark. 14, 58 bietet einen erweiterten Text.
[4]) Math. 27, 40.

ohne Zweifel den richtigen Wortlaut aufbewahrt; aber der ursprüngliche Sinn wird allerdings der gewesen sein: „Fahret *ihr* nur fort, den Tempel zu entweihen und ihm schließlich sogar den Untergang zuzuziehen; *ich* meinerseits werde ihn künftig nicht nur reinigen, sondern neu aufrichten, und zwar in kürzester Frist." Er weissagte damit den Untergang des bestehenden jüdischen Gottesdienstes und eine Neugründung durch ihn selber, — ein Wort, welches nicht vergessen wurde und noch in der Geschichte des Stephanus[1]) nachklingt; aber eine Todesweissagung liegt ursprünglich nicht vor. Ähnlich verhält es sich mit dem Wort an Nikodemus: „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muß der Menschensohn erhöht werden." [2]) Johannes hat gewiß auch hier an die Kreuzigung Jesu gedacht; aber es fragt sich, ob mit Recht. Der Zusammenhang mit den vorangehenden Worten, wo vom „Aufsteigen in den Himmel" die Rede ist, läßt eher an die Erhöhung in den Himmel denken; wie Mose die eherne Schlange dazu am Pfahl erhöhte, damit jedermann im Lager sie sehen und genesen konnte, so wird der Menschensohn zu einem weithin sichtbaren Rettungszeichen für die verlorene Menschheit gesetzt werden, damit sie zum ewigen Leben genese. Dieselbe Frage erhebt sich bei dem Wort: „Wenn ich erhöht werde von der Erde, werde ich alle zu mir ziehen," [3]) wo Johannes das „Erhöhtwerden von der Erde" auf den Kreuzestod bezieht, während doch das „Ziehen" eher auf den Himmel als den Gegensatz zur Erde deutet.[4]) Wenn wir somit nicht von vornherein die Deutungen des Johannes auf eine Linie mit den von ihm erhaltenen Christusreden stellen, so finden wir die ersten Monate der Lehrtätigkeit Jesu noch ungetrübt durch bestimmte Todesgedanken. Aber die *Möglichkeit* eines solchen Ausgangs konnte ihm dennoch nicht verborgen sein. Sie war ihm nahegelegt durch Prophetenstimmen wie die des alten Simeon bei seiner Darstellung[5]) und des Täufers Johannes bald nach seiner Taufe.[6]) Wenn derselbe in ihm den „Knecht Gottes" von Jes. 53 ahnte, so gehörte zu diesem Beruf auch das geheimnisvolle Todesschicksal;[7]) aber über das wann? und wie? war damit noch nichts ausgesagt.

Jedoch gerade aus so kühnen Worten wie dem vom Tempelbau oder dem vom Sabbat und vom Fasten erwuchs nun Jesus frühzeitig

---

[1]) Apg. 6, 14. — [2]) Joh. 3, 14. — [3]) Joh. 12, 33.
[4]) Vgl. Erde und Himmel 3, 31.
[5]) Luk. 2, 35. — [6]) Joh. 1, 29. — [7]) Jes. 53, 7 f.

eine immer heftigere Feindschaft der bisherigen Volksleiter, der pharisäischen Schriftgelehrten und der sadduzäischen Priesterschaft. In Galiläa kam es bald zu Mordplänen der Pharisäer gegen ihn,[1]) in Jerusalem ebenfalls,[2]) und zwar aus demselben Grunde, wegen der Verletzung der Sabbatvorschriften. Johannes schildert anschaulich das Vorgehen der Feinde von den ersten Umtrieben[3]) bis zu verfehlten Verhaftungsversuchen[4]) und förmlichen Beschlüssen gegen Jesus und seine Anhänger.[5]) Jesus merkte diese Absichten wohl und machte sich in steigendem Maß mit dem Todesgedanken vertraut. Man hat es seltsam gefunden, daß er schon in dem Gespräch über das Fasten eine Andeutung macht, es werden Tage kommen, wo der Bräutigam den Hochzeitsleuten weggenommen werde, und wo sie dann fasten werden.[6]) Daß er mit dem Bräutigam sich selber meint, ist unzweifelhaft; denn der gewöhnliche Verlauf einer Hochzeit ist doch nicht der, daß der Bräutigam aus der fröhlichen Gesellschaft weggerissen wird, sondern daß die Gäste sich entfernen. Ist es aber verwunderlich, daß Jesus zu einer Zeit, wo er den Schriftgelehrten bereits durch die Heilung des Gichtbrüchigen schweres Ärgernis gegeben und durch seinen Umgang mit den Zöllnern sie aufs neue erzürnt hatte, auch ein Vorgefühl dessen empfand, was die Feindschaft dieser Leute ihm noch antun werde? Der blutige Tod des Täufers mußte diese Ahnung in ihm verstärken; mit tiefer Sympathie sagt er von ihm:[7]) „Elias ist schon gekommen, und sie haben ihn nicht erkannt, sondern an ihm getan, was sie wollten; so wird auch der Menschensohn leiden durch sie."

Den entscheidenden Wendepunkt bildet auch hier die Speisung der Fünftausend. Als nach derselben die Menge auch in Kapernaum nur nach neuen Wundern lüstern war, anstatt zum wirklichen Glauben an ihn zu gelangen,[8]) da reifte in Jesus die Gewißheit, daß ihm bei dieser Volksstimmung nur der äußere Untergang bevorstehen könne. Was sie wollten, das wollte er nicht, nämlich Wundermann und Revolutionsmessias werden; was er wollte, das wollten sie nicht, nämlich durch den Glauben an ihn im Innern zu Genossen des Gottesreichs umgewandelt werden. Darum sprach er jetzt die Rätselrede von dem Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes aus und deutete an, daß nur durch diese Nahrung dem

---

[1]) Mark. 3, 6. — [2]) Joh. 5, 16. — [3]) 7, 1. 25. — [4]) 7, 32. 45; 10, 39.
[5]) 9, 22; 11, 53. — [6]) Mark. 2, 20. — [7]) Matth. 17, 12.
[8]) Joh. 6. 26 f.

Menschen das wahre Leben zuteil werde.[1]) Dies war nicht eine Anspielung auf das Abendmahl, welches noch gar nicht eingesetzt war, — so wenig wie das Gespräch mit Nikodemus eine Anspielung auf die christliche Taufe enthält.[2]) Der morgenländische Sprachgebrauch verwendet die Begriffe Essen und Trinken viel häufiger als unsere Schriftsprachen in bildlicher Bedeutung. Jeremia „ißt" Gottes Offenbarungsworte;[3]) der Gottlose „trinkt" Unrecht wie Wasser;[4]) Hiob „trinkt" Lästerung;[5]) der Talmud sagt „den Messias essen" für „die Zeit des Messias erleben und mitgenießen."[6]) Jesus will somit sagen: nur derjenige erlangt Anteil an dem ewigen Leben im Reiche Gottes, welcher die gläubige Verbindung mit mir auch dann festhält, wenn es, wie nun geschehen wird, zum Sterben meines Fleisches und zum Vergießen meines Blutes kommt, wenn mein eignes Schicksal die Bestätigung der oft betonten Wahrheit „Durch Tod zum Leben" sein wird. Dieselbe Wahrheit, welche Jesus später bei der Einsetzung des Abendmahls in einer symbolischen Handlung dargestellt hat, erscheint hier in der Gestalt einer Bildrede *(παροιμία)* deshalb hat Johannes die Abendmahlseinsetzung weggelassen. Das Wort vom Fleisch und Blut war eine „harte Rede"[7]) nicht wegen seiner Schwerverständlichkeit (war das Wort vom Ausreißen des Auges,[8]) vom Haben und Nichthaben,[9]) von den Eunuchen,[10]) vom Bleiben und Fortgehen[11]) etwa leichter?), sondern wegen seines Inhaltes, wegen der Aussicht auf ein äußeres Unterliegen Jesu. Gerade weil sie ihn verstanden und den Eindruck hatten, er gebe seine Sache verloren, wandten sich jetzt auch viele seiner Jünger von ihm ab,[12]) und der gewaltige Zulauf der Menge hörte auf.

Jesus aber fuhr fort, auf einen derartigen Ausgang hinzuweisen, wenn auch vorläufig nur in Bildern, welche man verschieden deuten konnte. Er sprach von einer Trübsalsflut, in welche er müsse hineingetaucht werden, und die es ihn dränge zu bestehen;[13]) bei einem spätern Anlaß von einem Kelch, den er austrinken müsse.[14]) Er verglich sich mit Jona, welcher den Niniviten ein Zeichen geworden sei.[15]) Wir sind nicht berechtigt, dabei bloß an die Buß-

[1]) Joh. 6, 51 f. — [2]) Joh. 3, 5. — [3]) Jer. 15, 16.
[4]) Hiob 15, 16. — [5]) Hiob 34, 7.
[6]) Wünsche, Neue Beiträge, S. 331.
[7]) Joh. 6, 60. — [8]) Matth. 5, 29. — [9]) Matth. 13, 12.
[10]) Matth. 19, 12. — [11]) Luk. 13, 32 f. — [12]) Joh. 6, 66.
[13]) Luk. 12, 50; zugrunde liegt Ps. 69, 2 f.; ebenso Mark. 10, 38.
[14]) Mark. 10, 38; zugrunde liegt Jes. 51, 17; ebenso Mark. 14, 36.
[15]) Luk. 11, 30.

predigt Jonas zu denken; denn wenn Jesus nur dies hätte ausdrücken wollen, so hätte er ebensogut einen Elias oder Jesaja nennen können, wenn diese auch nicht gerade Heiden gepredigt haben. Er muß vielmehr an das persönliche Schicksal Jonas gedacht haben, welches demselben die Predigt in Ninive ermöglichte, an seine wunderbare Erhaltung im Leibe des Fisches. Diese Beziehung ist in der Parallele bei Matthäus[1]) ausdrücklich hervorgehoben: „Wie Jona drei Tage und drei Nächte im Leibe des Fisches war, so wird der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Schoß der Erde sein." Ich halte diesen Spruch für authentisch, weil er als nachträgliche Weissagung sicher anders wäre gestaltet worden.[2]) Jesus ist nur einen Tag und zwei Nächte „im Herzen der Erde", d. h. im Totenreich gewesen; nach Ostern würde man daher sicher keine derartige Zeitbestimmung beigefügt haben. Hat Jesus dagegen die Worte wirklich gesprochen, so sind die drei Tage seines Todeszustandes symbolisch gemeint im Sinne einer kurz bemessenen Zeit,[3]) und was er betonen will, ist nicht der genaue Zeitraum, sondern der große Umschwung, daß der scheinbar Untergegangene von neuem da sein und dann erst recht wirksam sein wird. Ebenso deutet Jesus am Laubhüttenfest in Jerusalem an, daß er als der gute Hirte die Schafe nicht im Stich lassen werde, um sein Leben zu retten, sondern sein Hirtenamt bis zum Tode bewahren, indem er freiwillig sein Leben lasse für die Schafe.[4]) Es gab für Jesus kein Stillstehen auf der betretenen Bahn der Berufstreue im Dienste Gottes und seines Volkes, sondern wenn diese Bahn zum Tode führte, so war der Tod eben das Mittel, durch welches Gott sein Werk vollenden wollte. Diese Gewißheit schöpfte Jesus besonders aus der alttestamentlichen Weissagung vom Knechte Gottes, welcher durch sein Todesleiden Gottes Sache zum Siege führt,[5]) — aus den Leidenspsalmen, welche den Siegesmut eines in Gott gefaßten Herzens gegenüber der schwersten Anfechtung aussprechen,[6]) und aus dem Schicksal der Propheten vor ihm, welche auch verfolgt und getötet worden waren, ohne daß ihr Werk mit ihnen unterging.[7]) Bis ans Kreuz hat

[1]) Luk. 12, 40.

[2]) Vgl. Wellhausen, Evang. Matthäi, S. 65.

[3]) Vgl. Hos. 6, 2; Luk. 13, 32. — [4]) Joh. 10, 11 f.

[5]) Hollmann (Die Bedeutung des Todes Jesu, 1901, S. 75 f.) bestreitet dies mit unzureichenden Gründen, während Schweitzer (Das Abendmahl II, S. 89 f.) es zugibt.

[6]) Doch hat Jesus dieselben nicht allegorisch auf seine Person gedeutet.

[7]) Matth. 5, 12; 23, 37; Luk. 13, 33.

Jesus die Gewißheit begleitet, daß die Schrift erfüllt werden müsse,[1]) aber auch die Zuversicht, daß durch diesen gottgewollten Zusammenhang der Dinge ihm und nicht seinen Gegnern der Sieg gewährleistet sei.

Zur offenen Aussprache über das bevorstehende Todesschicksal sah sich Jesus immerhin erst vor dem Aufbruch zur letzten Reise nach Jerusalem veranlaßt, und zwar in dem Gespräch bei Cäsarea Philippi.[2]) Daß Jesus hier die Jünger geradezu aufforderte, sich über ihn auszusprechen, daß er das Messiasbekenntnis des Petrus entgegennahm und den Jüngern trotzdem auch jetzt noch verbot, von seinem Messiastum zu reden, erklärt sich nur dann befriedigend, wenn wir annehmen, daß Jesus von vornherein die Eröffnung beabsichtigte, welche auf das Bekenntnis und Verbot folgt: der Menschensohn müsse viel leiden, von den Ältesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten verworfen werden, getötet werden und nach drei Tagen auferstehen. Er werde sterben müssen, sagt er, aber nicht etwa durch Meuchelmord oder Verschwinden in Kerkernacht wie Johannes der Täufer, sondern vermöge einer feierlichen Lossagung der geistlichen Führer des Volkes von ihm, vermöge eines Gerichtsverfahrens, welches eine ganze Kette von Leiden bis zur schließlichen Tötung über ihn bringen werde. Pharisäer und Sadduzäer, die sonst so entzweiten Parteien, werden sich im Verwerfungsurteil über ihn zusammenfinden, und keine Dankbarkeit des Volkes, für das er so viel getan, werde ihn den Händen der Mächtigen entreißen. Gleichzeitig hat Jesus auch von der Auferstehung, bald darauf auch von der Wiederkunft geredet; allein seine Worte müssen ursprünglich so gelautet haben, daß die Jünger nicht ohne weiteres an eine Neubelebung des Getöteten denken konnten. Sie wußten ja doch aus dem Alten Testamente, was eine Totenerweckung sei, und hatten selber solche mit angesehen; dennoch waren sie nachher völlig fassungslos, als Jesus wirklich starb, und als die Kunde von dem leeren Grabe zu ihnen drang, da konnten sie es nicht glauben; eine Auferstehung des Meisters lag völlig außerhalb ihres Gesichtskreises. Wie daher schon bei Matthäus und Lukas[3]) die Zeitangabe „nach drei Tagen" gemäß dem wirklichen Hergang verbessert ist in die Worte „am dritten Tage", so wird auch das „auferstehen" oder „auferweckt werden" die Verschärfung eines unbestimmtern Ausdrucks

[1]) Mark. 14, 21. 49; Luk. 22, 37.
[2]) Mark. 8, 27 f.; Matth. 16, 13 f.; Luk. 9, 18 f.
[3]) Matth. 16, 21; Luk. 9, 22.

sein, den Jesus gebraucht hat, und welcher die Erhöhung und Verherrlichung mit einbegriff. Wahrscheinlich hat Jesus auch hier in Erinnerung an die Hoseastelle geredet: „Jahve hat uns zerfleischt, er wird uns auch heilen; er hat uns verwundet, er wird uns auch verbinden; er wird uns nach zwei Tagen neu beleben, am dritten Tage uns wieder aufrichten, daß wir in seiner Hut leben mögen." [1]) Dieses „Aufrichten" konnte verschieden gedacht werden; wahrscheinlich haben die Jünger gedacht, Gott werde es nicht zum Äußersten kommen lassen, sondern aus der Todesnot heraus für Jesus Rettung schaffen, wie sie Hiskias und der Sänger des 40. Psalms erlebt hat. Darum ließ Jesus nach der Verklärung, welche in so naher Beziehung zu seinem Leiden stand,[2]) eine zweite Leidensankündigung folgen,[3]) für welche der Ausdruck bezeichnend ist, er werde jetzt „in die Hände der Menschen überliefert". Das Geschick, welches David[4]) und Jesus Sirach[5]) sich so angelegentlich verbitten, wird ihn mit ganzer Schwere treffen, und zwar durch verräterische Auslieferung; er wird es erfahren, was Untreue, Neid und Haß der Menschen einem Mitmenschen anzutun imstande ist. Eine dritte Leidensankündigung geschah gegen Ende der Reise durch Peräa.[6]) Sie ist die ausführlichste von allen, wie es auch psychologisch durchaus begründet ist, daß bei der Annäherung an Jerusalem die Bilder dessen, was er dort zu erwarten habe, mit steigender Deutlichkeit vor die Seele Jesu traten. Der Menschensohn wird den Hohenpriestern und Schriftgelehrten überliefert werden; sie werden ihn zum Tode verurteilen und den Heiden übergeben; diese aber werden ihn verspotten, anspeien, geißeln und töten. Es brauchte kein Hellsehen, um diese Einzelheiten vorherzusagen; das Los eines Gefangenen, der in die Hände der römischen Soldateska fiel, war aus jährlich sich wiederholenden Beispielen bekannt genug.[7]) Die Weissagung der Auferstehung wird auch hier ursprünglich allgemeiner gelautet haben; dagegen ist die Reihenfolge der drei Leidensankündigungen durch die bei den Synoptikern sonst seltene Übereinstimmung der Berichte hinreichend verbürgt, und es ist vergebliche Mühe, sie als ungeschichtlich hinstellen zu wollen, wie Eichhorn[8]) es versucht hat.

[1]) Hos. 6, 2. — [2]) S. 156 f.

[3]) Mark. 9, 31; Matth. 17, 22 f.; Luk. 9, 44. — [4]) 2. Sam. 24, 14.

[5]) 2. Sam. 2, 18. — [6]) Mark. 10, 32 f.; Matth. 20, 17 f.; Luk. 18, 31 f.

[7]) Hingegen dürfte das bestimmte „kreuzigen" des Matthäus (20, 19) wie die vierte Ankündigung während der Leidenswoche (26, 2) ein Zusatz des ersten Evangelisten sein.

[8]) Das Abendmahl im N. T., S. 14 f.

Es wird uns lebensvoll geschildert, wie Jesus in jenen Tagen mutig den Jüngern voran nach Jerusalem hinaufging, sie aber verblüfft und zögernd ihm folgten, und die begleitenden Festpilger vollends in unbestimmter Furcht vor den kommenden Ereignissen schwebten.[1]) In der aufrichtigsten Weise geben uns alle Berichte zu verstehen, daß die Zwölf sich in diese Wendung der Dinge durchaus nicht zu finden vermochten. Bei Cäsarea Philippi fährt Petrus den Herrn an, das dürfe ihm nicht widerfahren, und die erregte Schärfe, mit welcher ihn Jesus zurückweist, zeigt, daß das „menschliche Denken" der Leidensscheu gegenüber dem Kreuzesweg auch ihm, wie später noch in Gethsemane, innern Kampf bereitete. Bei der zweiten Ankündigung heißt es: „Sie verstanden dieses Wort nicht, und es war vor ihnen verhüllt, daß sie es nicht inne wurden, und sie scheuten sich, ihn über dies Wort zu befragen;"[2]) bei der dritten: „Und sie verstanden nichts davon, und dieses Wort war vor ihnen verborgen, und sie begriffen nicht, was gesagt wurde."[3]) Sie hörten die Worte; aber der Inhalt war ihnen unfaßlich, gerade weil sie in Jesus den Messias erkannt hatten. Nach ihrer Meinung wie nach der des Volkes sollte der Messias, wenn er einmal gekommen sei, für immer bei seinem Volke bleiben;[4]) ein sterbender Messias war in ihren Augen ein Unding, ein Skandal. Die Stellen vom leidenden Gottesknecht deutete die damalige Schriftgelehrsamkeit teils auf das Volk Israel im Exil,[5]) teils auf den Messias, jedoch insofern, als derselbe Israel durch seine Fürbitte die Sündenvergebung erwirkt und viele Menschen dem Gesetz unterwirft, nachdem er im Kampfe gegen die Fremdherrschaft sein Leben dran gewagt hat.[6]) Erst im zweiten Jahrhundert n. Chr. hat sich die Synagoge, veranlaßt durch den Kampf gegen die Christen und die Verschlechterung der äußern Lage des Volkes, auf den Gedanken eines leidenden Messias eingelassen[7]) und demselben Namen wie „der Kranke" oder „der Aussätzige" gegeben. Zur Zeit Jesu erwartete man von dem Messias Siegestaten, Befreiung des Landes und Ehrensitze für die Getreuen.[8])

Der Einzug Jesu in Jerusalem erfolgte unter sanguinischen Hoffnungen seiner Jünger;[9]) er selbst aber machte sich keine Illusionen

---

[1]) Mark. 10, 32. — [2]) Luk. 9, 45; Mark. 9, 32.

[3]) Luk. 18, 34. — [4]) Joh. 12, 34.

[5]) Vgl. Origenes c. Celsum I, 55.

[6]) So das Targum Jonathans; vgl. Weber, Lehren des Talmud S. 344 f.; Hollmann a. a. O. S. 36 f.

[7]) Justin Dial. 89 f. — [8]) Mark. 10, 37. — [9]) Luk. 19, 11.

über den Ernst der Lage. Er deutete die Salbung der Maria in Bethanien freundlich anerkennend als Einbalsamierung zu seinem Begräbnis[1]) und enthüllte im Tempel die Absicht der Weingärtner, den Sohn zu töten, wie sie die Knechte geschlagen hatten,[2]) indem er die Regierenden zugleich ernstlich vor den Folgen warnte, welche diese Verwerfung des Gottgesandten für sie und das Volk haben werde. Sich selber verglich er mit dem Weizenkorn, welches in die Erde fallen und ersterben müsse, wenn es viele Frucht bringen solle.[3]) Er fühle schon vor dem letzten Abend das Erbeben des Lebens vor der Zerstörung im Tode; aber stärker war sein Wille, den Namen des Vaters zu verherrlichen, auch wenn er ihn zum Tod führe.[4])

Nun war aber dieser Ratschluß des Vaters für Jesus nicht ein blindes Schicksal, welchem er sich lediglich mit stoischer Entsagung zu fügen hatte. Als der Sohn des Vaters rang er innerlich nach Klarheit darüber, warum es so gehen müsse. Er hatte sich ja den Leidensweg nicht selbst erwählt, um die „Messiaswehen" der jüdischen Zukunftserwartung auf sein Haupt zu lenken und damit den Anbruch des Reiches Gottes in Herrlichkeit herbeizunötigen;[5]) solche Gedanken mochte Judas bei sich bewegen, Jesus nicht. Für ihn fragte es sich, was Gott im Sinne habe mit dieser seltsamsten aller Lebensführungen, diesem plötzlichen Abbruch des segensreichsten Lebens, diesem Sieg des Bösen über das Gute?

Zur einleitenden Orientierung über dieses Problem können uns die Äußerungen Jesu in den johanneischen Abschiedsreden dienen. Für Jesus selber ist der Tod der Hingang (*πορεύεσθαι, ὑπάγειν*) zum Vater, von welchem er gekommen ist,[6]) aber nicht ein Rückzug nach verlorner Schlacht, sondern ein Sieg, durch welchen Gott Jesus verherrlichen, ihn erst recht aller Welt als den hinstellen wird, der er ist;[7]) kein ehrenvoller Untergang, sondern der Übergang zu einem höhern Dasein, in welchem die Schranken des irdischen Wirkens in Wegfall kommen. Den Sieg gedenkt Jesus sterbend über den Teufel zu erringen, welchen er während seiner ganzen Wirksamkeit bekämpft und geschlagen hat. Der „Herrscher der Welt", welcher durch die Sünde über die Menschen gebietet, sucht noch einmal, und zwar durch den Verrat des Judas Ischarioth,[8]) Jesus zu vernichten; aber er findet an ihm keinen Angriffspunkt,

[1]) Mark. 14, 8; Joh. 12, 7. — [2]) Luk. 20, 13 f.
[3]) Joh. 12, 24. — [4]) Joh. 12, 27 f.
[5]) Schweitzer, Das Abendmahl II, S. 88 f. 105.
[6]) Joh. 14, 12; 16, 5. 28. — [7]) Joh. 13, 32; 17, 1. — [8]) Joh. 17, 12.

um sein Vorhaben auszuführen.[1]) Im Gegenteil schlägt der Tod Jesu ihm zum Gericht und zur Niederlage aus;[2]) er darf nicht mehr als Ankläger der Menschen vor Gott treten;[3]) sein Reich ist zu Ende. Dieser Sieg kommt denen zugut, welche an Jesus glauben; sein Tod ist die freiwillige Hingabe seines Lebens für sie aus Liebe;[4]) indem er sein der Ewigkeit angehörendes Leben für sie dem Tode preisgibt, rettet er ihnen das Leben für die Ewigkeit und geht hin, um ihnen beim Vater die Stätte zu bereiten, daß sie bei ihm sein und seine Herrlichkeit sehen sollen.[5]) Er heiligt sich selbst für sie, damit auch sie geheiligt seien in Wahrheit.[6]) Der Ausdruck „heiligen" *(ἁγιάζειν)* wird von der Weihe zum Priester[7]) oder von der Bestimmung zum Prophetenamt gebraucht.[8]) Jesus weiß sich zu seinem Berufe von Gott geweiht;[9]) durch die Übernahme des Todesleidens weiht er sich selber, indem er die äußerste Konsequenz seines Berufs an sich herantreten läßt, endgültig der Aufgabe, Gott und die Menschen zusammenzubringen, und zwar tut er dies für seine Jünger, damit auch sie Geweihte des Herrn werden, die mit Gott verkehren und in seinem Namen wirken. Was also das Besondre an dem irdischen Leben Jesu gewesen ist, das soll durch seinen Tod nicht verschwinden, sondern im Gegenteil auf die Seinigen übergehen und sich in ihnen fortsetzen: Leben mit und für Gott in menschlicher Daseinsform und Umgebung.

Das heißt in immer neuen Wendungen: nicht Ende und Aufhören, sondern Vollendung und Abschluß. Aber noch bleibt die Frage offen: Warum gerade diese Art des Todes? Warum nicht ein friedlicher Heimgang aus diesem Leben? Warum nicht eine Entrückung zum Throne Gottes für den, der mehr war als Henoch und Elia? Warum Überantwortung und Tötung? Jesus ist auch darauf die Antwort nicht schuldig geblieben; sie liegt uns in dem Wort vom Lösegeld und in den Einsetzungsworten des Abendmahls vor.

Nach der dritten Leidensankündigung hatten sich die Söhne des Zebedäus von Jesus ausgebeten, im Reiche Gottes zu seiner Rechten und Linken sitzen zu dürfen; sie hatten aber statt dessen die Zusicherung bekommen, daß sie ihm auf dem Leidens- und Todeswege werden folgen dürfen. Die übrigen Jünger hatten ihren Unwillen

---

[1]) Joh. 14, 30. — [2]) Joh. 16, 11. — [3]) Joh. 12, 31; vgl. Hiob 1, 6.
[4]) Joh. 15, 13; vgl. 10, 15. — [5]) Joh. 14, 2; 17, 24. — [6]) Joh. 17, 19.
[7]) Exod. 28, 41. — [8]) Jer. 1, 5; Sir. 45, 4. — [9]) Joh. 10, 36.

über diesen naiven Versuch geäußert, die Ehrenplätze gleichsam vorauszubestellen. Da rief Jesus sie zu sich und sprach zu ihnen:[1]) „Ihr wisset, daß die, welche für Herrscher der Völker gelten, über sie regieren, und daß ihre Großen Gewalt über sie ausüben. So soll es aber unter euch nicht sein, sondern wer unter euch will ein Großer werden, der soll euer Diener sein, und wer unter euch will ein Erster sein, der soll aller Knecht sein; denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als ein Lösegeld für Viele.“[2]) Bei Lukas[3]) lautet die entsprechende Stelle: „Die Könige der Völker regieren über sie, und ihre Gewalthaber werden gnädige Herren genannt; ihr aber nicht also, sondern der, welcher größer ist unter euch, soll werden wie der Jüngere, und der Vorsteher wie der, welcher dient. Denn wer ist größer, der, welcher zu Tische sitzt, oder der, welcher bedient? Nicht wahr der, welcher zu Tische sitzt? Ich aber bin in eurer Mitte wie der Diener.“ Hier fehlt das Wort vom Lösegeld; Jesus stellt sich selber als Vorbild des Dienens hin, aber ohne Anspielung auf seinen Tod. Es wäre aber verkehrt, hieraus einen Verdacht gegen den Wortlaut des Matthäus und Markus zu schöpfen. Der Text des Lukas erweist sich bei genauerer Prüfung als gemischt aus drei Aussprüchen Jesu: der 25. Vers entspricht unzweideutig der soeben angeführten Markus- und Matthäusstelle; der 26. Vers dagegen erinnert wie der einleitende 24. Vers vielmehr an den Streit der Jünger unweit Kapernaum, welcher von ihnen größer sei,[4]) worauf Jesus ihnen ein Kind zum beschämenden Beispiel hingestellt hatte; der 27. Vers endlich erhält seine Erklärung nur durch den johanneischen Bericht über die Fußwaschung,[5]) besonders durch die Mahnung Jesu, wie er, ihr Meister, ihnen die Füße gewaschen habe, so sollten auch sie untereinander tun.[6]) So wie Lukas diese verschiedenen Worte zusammengestellt hat, machen sie ebensosehr wie das Vorangehende[7]) und Nachfolgende[8]) den Eindruck des ungenügend Zusammenhängenden, Mosaikartigen. Der Wortlaut des Lukas ist somit sekundär und kann keinen Beweis gegen die Echtheit des Wortes vom Lösegeld bilden. Andrerseits fügt sich dasselbe vortrefflich in den Zusammenhang der bei Markus und Matthäus

[1]) Mark. 10, 42 f.; Matth. 20, 25 f.

[2]) Vgl. O. Holtzmann, Leben Jesu, S. 303 f.; Hollmann, die Bedeutung des Todes Jesu, S. 99 f.

[3]) 22, 25 f. — [4]) Mark. 9, 33 f.; Matth. 18, 1 f.; Luk. 9, 46 f.

[5]) Jes. 13, 4 f. — [6]) Joh. 13, 12 f. — [7]) 22, 15 f. — [8]) 22, 28—38.

vorangehenden Worte ein: wie dem Regieren der Weltherrscher das Dienen Christi gegenübersteht, so ihrer knechtenden Gewalt das befreiende Lösegeld. Es kann sich somit nicht im Ernst um eine Herleitung des Wortes vom Lösegeld aus dem paulinischen Gedankenkreis handeln, sondern Jesus hat diese Worte gesprochen.

Sie sind in mehrfacher Hinsicht beachtenswert; einmal deshalb, weil sie den Tod Jesu unter den Gesichtspunkt des Dienens bringen, dem sein ganzes vorangehendes Leben geweiht war. Jesus, der wirkliche Große und Erste im Reiche Gottes, hat seine Größe nicht damit kundgegeben, daß er sich huldigen und dienen ließ,[1]) sondern damit, daß er seine Vorzüge in den Dienst der Menschen stellte und ihnen half, nicht durch Forderungen, sondern durch Leistungen dienender Liebe. Die Vollendung dieses Dienens wird nun sein Tod sein; mit diesem wird er seinen Mitmenschen den höchsten, entscheidenden Liebesdienst erweisen. Der Tod Jesu ist somit nicht als vereinzeltes Ereignis verständlich, sondern nur im Zusammenhang mit seinem Leben, welches ganz ein Leben für die Andern war. Er bringt nicht eine neue, besondere Gabe für die Menschen, sondern er setzt sie endgültig in den Besitz der Gabe, welche das gesamte Dasein und Wirken Jesu ihnen gebracht hatte.

Ferner ist der Tod Jesu eine freiwillige Dahingabe seines Lebens, nicht ein verdientes Todesschicksal. „Niemand nimmt mein Leben von mir, sondern ich lege es hin *(τίθημι)* von mir selber," sagt der johanneische Christus ganz im Sinne des synoptischen.[2]) Wie Jesus früher von seinen Jüngern verlangt hat, daß sie ihr Kreuz auf sich nehmen, ja auch ihr Leben preisgeben sollen um seinetwillen,[3]) so geht er jetzt seinem Kreuz entgegen und will sein Leben preisgeben um ihretwillen. Er ist überzeugt, daß ein Versuch, sein Leben um jeden Preis zu retten, ein Verrat an seinem Lebenswerk und ein Verlust seines Lebenszieles wäre, daß dagegen der Verlauf seines Lebens dessen Rettung für ein höheres, wirkungsreicheres Dasein bedeute. Darum trägt auch sein ganzes nachheriges Leiden den Stempel der Freiwilligkeit. Nach dem Abendmahl entrann Jesus nicht nach Bethanien, wo er Zuflucht gefunden hätte, sondern er machte in Gethsemane Halt, wo ihn Judas vermuten mußte, weil Jesus oft daselbst mit seinen Jüngern zusammengekommen war.[4]) Den Soldaten ging er entgegen, und sein Wort warf die Vordersten

---

[1]) Die Versuchung dazu ist ihm nach Matth. 4, 9 nahe getreten.
[2]) Joh. 10, 18. — [3]) Mark. 8, 34 f. — [4]) Joh. 18, 2.

nieder; dennoch lieferte er sich selbst ihnen aus, während er seine Jünger vor Verhaftung schützte.[1]) Bei der Gefangennahme protestierte er gegen den feigen nächtlichen Überfall als ein Zeichen des schlechten Gewissens seiner Gegner; aber er fügte sich der höheren Notwendigkeit.[2]) Diese bestand aber darin, daß sein, des Einen Mannes Leben ein Lösegeld für viele Menschen sein sollte. Was heißt das?

Das Wort „Lösegeld" *(λύτρον)* bedeutet bei den Septuaginta die Zahlungssumme für einen Acker, den man aus Armut verkauft hat, aber im Halljahr wieder einlösen darf,[3]) oder auch die Ablösungssumme für ein sonstiges Eigentumsverhältnis, z. B. für einen erstgebornen Sohn, der eigentlich Jahve gehört.[4]) Wichtiger ist jedoch die weitere Anwendung des Wortes auf Menschen: es ist das Lösegeld für einen, der in Kriegsgefangenschaft[5]) oder Sklaverei geraten ist;[6]) namentlich aber die Lösungssumme für das Leben eines Menschen, welches durch Sünde verwirkt und der Ausrottung verfallen ist. Wenn ein Ochse einen Menschen getötet hat unter Mitschuld seines Herrn, der ihn frei herumlaufen ließ, so sind Ochse und Herr des Todes schuldig; doch darf sich der Herr mit einem Lösegeld auslösen,[7]) welches als Loskaufssumme[8]) für sein Leben dient. Ein Mörder dagegen soll auf zweier Zeugen Mund mit dem Tode bestraft werden, ohne daß er ein Lösegeld für sein Leben geben dürfte.[9]) Ebensowenig nimmt der beleidigte Ehemann von dem Ehebrecher Lösegeld an, sondern er rächt sich an ihm.[10]) Das Wort Lösegeld hat somit oft eine Beziehung auf Sünde und Tod; es hat aber nichts mit dem Opferbegriff zu tun; es ist ursprünglich ein juristischer Ausdruck. Hollmann hat nachgewiesen, daß es öfter für das Wort pidjôn (Befreiung) steht als für das Wort kôpher (Deckung, Sühne),[11]) und nicht jedes kôpher muß in einem Opfer bestehen. Gerade das macht das Wort vom Lösegeld auch für den praktischen Gebrauch so wertvoll, daß es ohne die Weitläufigkeiten einer Besprechung des Opferkultus verwertet werden kann.

---

[1]) Joh. 18, 4 f. — [1]) Mark. 14, 48 f.

[3]) Lev. 25, 24; hebr. גְּאֻלָּה.

[4]) Num. 3, 46; 18, 15; hebr. פְּדוּיִם.

[5]) Jes. 45, 13; hebr. מְחִיר.

[6]) Lev. 25, 51; hebr. גְּאֻלָּה.

[7]) Exod. 21, 30; hebr. כֹּפֶר.

[8]) hebr. פִּדְיוֹן. — [9]) Num. 35, 31. — [10]) Prov. 6, 35.

[11]) A. a. O. S. 101 f.

Aber an welche Bedeutung von „Lösegeld" hat nun Jesus gedacht? An die Befreiung von dem Joch der pharisäischen Satzungen?[1]) oder von den Leiden der Welt? oder vom Tode? oder von der Sündenschuld? oder von der Herrschaft des Teufels? Die Entscheidung darf nicht aus dogmatischen Gründen erfolgen, sondern muß sich auf die inhaltlich verwandte Stelle in dem Gespräch bei Cäsarea Philippi[2]) stützen. Hier sagt Jesus, wenn jemand die ganze Welt gewinnen, aber dabei sein Leben einbüßen würde,[3]) so hätte er keinen Nutzen davon; denn er könnte nichts von allen gewonnenen Gütern der Welt als Tauschsumme *(ἀντάλλαγμα)*[4]) für das verlorene Leben geben. Dies gilt zunächst vom irdischen Leben; aber die Jünger sollten daraus lernen, daß noch viel mehr der Verlust des Lebens im höhern Sinn durch die Sünde ein unersetzlicher ist, den keine irdischen Werte gut machen können. Die Wahrnehmung, daß hier der Begriff der Loskaufsumme mit Beziehung auf das verlorene Leben, nicht nur auf verlorne Freiheit auftritt, wird noch verstärkt, wenn wir eine Stelle des 49. Psalms ins Auge fassen, an welche die eben erwähnte sich offenkundig anlehnt. Da heißt es: auch die reichen Leute müssen sterben; denn „niemand vermag einen Bruder loszukaufen und Gott das Lösegeld (kôpher) für ihn zu erlegen, damit er für immer fortlebe und die Grube nicht zu sehen bekomme; denn der Kaufpreis (pidjôn) für ihr Leben würde zu kostbar sein, so daß er für immer davon abstehen muß."[5]) Die Ursache dieser Sterblichkeit aber, welche durch kein Lösegeld abzuwenden ist, tritt uns im Buch Hiob entgegen. Hier ist von einem Sterbenden die Rede, welcher den Tod als Strafe für seine Sünden, für die Verkehrung des Rechts herannahen sieht; aber ein Engel nimmt sich als Mittler seiner an, ermuntert ihn, sich mit Gebet und Sündenbekenntnis an Gott zu wenden, und spricht dann zu dem Engel des Todes: „Laß ihn los, daß er nicht in die Grube hinabfahre; ich habe ein Lösegeld (kôpher) erhalten!" Darauf begnadigt Gott den Kranken und läßt ihn wieder genesen.[6]) Es handelt sich also bei dem Lösegeld um Befreiung vom Tode, sofern derselbe die Vernichtung eines durch

---

[1]) Darauf könnte Matth. 11, 28 f. führen, welches Wort Wendt (Die Lehre Jesu II, 513 f.) herbeizieht.

[2]) Mark. 8, 37; Matth. 16, 26.

[3]) Daß dies der Sinn des *ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* ist, zeigt die Parallele Luk. 9, 25 *ἑαυτὸν δὲ ἀπολέσας ἢ ζημιωθείς.*

[4]) Vgl. 1. Kön. 21, 2 LXX, hebr. מְחִיר.

[5]) Ps. 49, 8 f. — [6]) Hiob 33, 23 f.

Sünde verwirkten Lebens ist.[1]) Für dieses kann der Sünder, solange er in der Sünde bleibt, kein Lösegeld ausfindig machen; im Buche Henoch wird den Gottlosen zugerufen: „Wehe euch, ihr Toren! Ihr seid bereitet auf den Tag des Verderbens, und hoffet nicht, daß ihr leben werdet, ihr Sünder, sondern ihr werdet hingehen und sterben, weil ihr kein Lösegeld kennet; ihr seid bereitet für den Tag des großen Gerichts!"[2]) Für den bußfertigen Sünder dagegen gibt es neben Opfern und Almosen noch ein Lösegeld: das sühnende Leiden der Gerechten, welche nicht eigne Sünden abzubüßen haben, und deren Tod daher ebenso große Sühnungskraft hat wie das Opfer am großen Versöhnungstag. Die Rabbinen wissen zu erzählen, daß Isaak für das Volk Israel die Angst des Todes erlitten habe, Hiob den Aussatz, Hesekiel seine Berufsleiden.[3]) Daher betet der Priester Eleazar im vierten Makkabäerbuch, welches dem ersten Jahrhundert nach Chr. angehören wird: „Sei gnädig, o Gott, deinem Volke und begnüge dich mit unsrer Bestrafung ihnen zugut! Mache mein Blut zum Reinigungsmittel für sie, und nimm mein Leben als Lösegeld *(ἀντίψυχον)* für sie!"[4]) und von den sieben Söhnen der heldenmütigen Mutter sagt der Verfasser: „Um ihretwillen konnten die Feinde unser Volk nicht überwältigen, sondern der Tyrann wurde gestraft, und das Vaterland gereinigt; sie wurden gleichsam ein Lösegeld *(ἀντίψυχον)* für die Sünde des Volkes, und durch das Blut jener Frommen und das Sühnopfer *(ἱλαστήριον)* ihres Todes rettete die göttliche Vorsehung das zuvor gemißhandelte Israel."[5])

Angesichts dieser bis auf die Zeit Jesu und über dieselbe hinab reichenden Stellen scheint es mir unrichtig, das Lösegeld mit Titius[6]) bloß auf die Befreiung vom Todesverderben mittelst der Einführung in das ewige Leben des Reiches Gottes beziehen zu wollen, oder mit H. Holtzmann[7]) bloß auf das Recht Jesu, auf Grund der Aufopferung seines Lebens von seinen Jüngern gleich aufopfernden Dienst der Bruderliebe als Grundgesetz des anbrechenden Gottesreiches zu fordern, oder mit Hollmann Jesus lediglich die Hoffnung zuzuschreiben, daß sein Tod die bisher ungläubigen Israeliten zur Buße führen

---

[1]) Vgl. Jes. 38, 17. — [2]) Hen. 98, 10.
[3]) Weber, Lehren des Talmud, S. 314 f.
[4]) 4. Makk. 6, 28 f. — [5]) 4. Makk. 17, 20 f.
[6]) Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit I, 147 f.
[7]) Neutestamentliche Theologie I, 295.

und dadurch vom Gericht befreien werde.[1]) Vollends P. W. Schmiedels Deutung, „Jesus wolle sein Leben dem Grimm der Feinde preisgeben, damit seine Anhänger, die sonst ebenfalls bedroht waren, ihm entgehen könnten, indem man sie nach dem Tode ihres Meisters für unschädlich hielt,“[2]) ist eine Verkleinerung des Wortes, gegen welche Schiele sich mit Recht aufgelehnt hat.[3]) Jesus bezeichnet vielmehr seinen Tod als das Mittel, wodurch Vielen die Befreiung vom Verderben und von seiner Ursache, der Sündenschuld werde geschenkt werden. Was der Verfasser des vierten Makkabäerbuchs seinem Helden in philosophisch verbrämtem Ausdruck in den Mund legt, das war bei Jesus wirklicher Entschluß. Sein Leben sollte ein Lösegeld für Viele werden, nicht nur zugunsten Vieler (*ὑπέρ*), sondern an Stelle Vieler (*ἀντί*),[4]) welche es nicht selber zu entrichten imstande wären, ohne seine Dazwischenkunft vielmehr ihr Leben verlieren müßten, nun aber durch die Dahingabe seines Lebens gerettet werden. Wer es über sich bringt, diesen Gedanken in letzter Linie auf die Menschenopfer der heidnischen Religionen (Thargelien in Athen, Kinderopfer in Karthago) zurückzuführen,[5]) der verzichtet auf die tiefsinnigste religiöse Wahrheit, welche die Geschichte der Religionen durchzieht, daß nämlich das Sterben der Guten für ihre Sache das kräftigste Mittel ist, die Menschheit zum Leben für das Gute hinanzuziehen, gerade da, wo sie im Unterschied von allen bloßen Anläufen und Verzerrungen ihre herrlichste Vollendung gefunden hat; er beleuchtet das Christentum von unten, während wir vielmehr die Religionsgeschichte von oben beleuchten dürfen. Durch das Wort vom Lösegeld ist angedeutet, daß das Leben Jesu fähig sei, als Lösegeld für das der andern zu dienen als ein nicht durch Sünde verwirktes Leben. Der Gerechte für die Ungerechten: dieser Grundzug geht durch die ganze Leidensgeschichte hindurch und erhebt sie hoch über jedes bloße Martyrium. Der Richter Pilatus erklärt Jesus für unschuldig;[6]) er und sein Weib nennen ihn einen Gerechten;[7]) anstatt dieses Gerechten wird aber der Mörder Barabbas freigelassen.[8])

---

[1]) A. a. O. S. 116 f.; vgl. Joh. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reich Gottes[2] S. 102 f.

[2]) Religionsgeschichtliche Volksbücher I, 12, S. 63.

[3]) A. a. O. S. 70 f.

[4]) So steht *ἀντί* Matth. 2, 22; Luk. 11, 11.

[5]) Hollmann, a. a. O. S. 125 f.; 158 f.; Pfleiderer, Das Christusbild des urchristlichen Glaubens 1903, S. 58 f.

[6]) Luk. 23, 4; Joh. 18, 38. — [7]) Matth. 27, 19. 24. — [8]) Mark. 15, 15.

Auf Golgatha wird Jesus zwischen zwei Räubern gekreuzigt; aber einer derselben bezeugt nachdrücklich seine Unschuld.[1]) Das erste Wort des Gekreuzigten ist die Bitte um Vergebung für seine Henker und für sein Volk.[2]) Nach seinem Tode ruft der römische Hauptmann aus, er sei wahrhaftig ein Gerechter gewesen.[3]) Der Dienst, welchen Jesus während seines Lebens der Menschheit geleistet hat, gipfelt darin, daß er sie der vergebenden Liebe Gottes gewiß machte und das ewige Leben des Reiches Gottes in ihnen anbrechen ließ. Beides sollte nunmehr durch seinen Tod besiegelt werden; durch diese Tat Jesu sollten alle, die an ihn glauben wollten, die endgültige Versicherung empfangen, daß weder Sünde noch Tod mehr zwischen ihnen und Gott stehen dürfe, sondern auf göttlich rechtmäßige und gültige Weise die Herrschaft der Gnade und des Lebens aufgerichtet sei. Wenn Paulus diese Gedanken weiter ausgeführt hat, so war dies nicht eine Vermischung juristisch gerichteter Schriftgelehrsamkeit mit dem ursprünglichen Evangelium, sondern nur die Entfaltung des eignen Bewußtseins Jesu, wie es uns in dem Wort vom Lösegeld entgegentritt.

Noch deutlicher erschließt sich dasselbe in den Einsetzungsworten des Abendmahls, welche bei Markus[4]) in der kürzesten und ursprünglichsten Form erhalten sind.[5]) Während der Abschiedsmahlzeit, welche nach der berichtigenden Darstellung des Johannes[6]) kein Passahmahl war, jedoch bei der Nähe des Festes von selber zu Anspielungen auf dasselbe einlud, nahm Jesus ein Brot in die Hand, sprach das Dankgebet darüber, brach es und gab es den Jüngern mit den Worten: „Nehmet! das ist mein Leib!“[7]) Hierauf nahm er einen mit Wein gefüllten Becher, sprach das Dankgebet darüber, gab ihn den Jüngern zum Herumreichen und sprach dann: „Das ist mein Bundesblut, welches für Viele vergossen wird.“[8]) Dann fuhr er fort: „Wahrlich, ich sage euch: ich werde nicht mehr vom Gewächs des Weinstocks trinken bis zu jenem Tag, da ich es neu trinken werde im Reiche Gottes.“ Diese Worte, welche in früherer Zeit den Konfessionen, in neuerer Zeit den Exegeten so vielen Anlaß zum Streit

---

[1]) Luk. 23, 33. 41. — [2]) Luk. 23, 34. — [3]) Luk. 23, 47. — [4]) 14, 22 f.

[5]) Die noch kürzere Form bei Justin (Apol. I, 66) ist kein Urtext, sondern eine Abkürzung für die heidnischen Leser.

[6]) Joh. 13, 2. 29. Dieses Datum des 13., nicht 14. Nisan hat neuerdings in Clemen, Spitta und O. Holtzmann Verteidiger gefunden.

[7]) φάγετε fehlt in den meisten Uncialen und in den Übersetzungen.

[8]) καινῆς fehlt in den ältesten Handschriften.

gegeben haben, müssen jedenfalls nicht aus dogmatischen Voraussetzungen, aber auch nicht von vornherein aus den Andeutungen des Paulus über die Kommunion mit Christus[1]) erklärt werden, sondern aus dem, was die Jünger in der geschichtlichen Situation jenes Abends darunter verstehen konnten. Jesus wollte ihnen gewiß nicht ein Rätsel aufgeben, sondern ihnen das Rätsel seiner damaligen Lage lösen. Das Wort vom Gewächs des Weinstocks sagte ihnen deutlich, daß Jesus jetzt zum letztenmal mit ihnen der gewohnten Tischgemeinschaft pflege, und daß dieselbe dann erst im Reich der Herrlichkeit wieder anheben werde. Jetzt dagegen stand ihm Verrat und Tod als nahes Schicksal vor Augen,[2]) und was er den Jüngern sagte, das sollten sie als sein Vermächtnis für die Zeit der Trennung von ihm beherzigen. Was war es? Spitta hat den Sinn des ganzen Wortes von dem Ausblick in die Zukunft her zu deuten gesucht: Jesus versetze sich im Geist in jene Zeit, wo das Reich Gottes vollendet sein, und man das messianische Siegesmahl halten werde; er gebe den Jüngern Brot und Wein zur symbolischen Versicherung, daß sie durch ihn die Güter des Messiasreiches erlangen werden; dagegen sei keine Rede von einer Heilsbedeutung seines bevorstehenden Todes. Diese eschatologische Deutung, welcher sich Schweitzer[3]) angeschlossen hat, kann sich auf die Abendmahlsgebete der „Lehre der zwölf Apostel“[4]) berufen; aber die biblischen Abendmahlsworte vergewaltigt sie, anstatt sie zu erklären. Der triumphierende Ausblick auf das Ende bildet den ergreifenden Kontrast zu den vorangehenden Worten, wo nicht von „jenem Tage“, sondern von der Gegenwart die Rede ist, in welcher das Blut Jesu vergossen wird. O. Holtzmann legt alles Gewicht auf die Handlungen Jesu: er habe das unbeabsichtigte Zerbrechen eines Brotes als ein Vorzeichen auf seinen Tod gedeutet und den letzten Becher als Symbol der neuen Bundschließung ausgeschüttet; so habe das Abendmahl in der ältesten Gemeinde den Charakter eines Totenmahls gehabt.[5]) Aber wozu denn einen neuen Hergang konstruieren, von dem die Quellen nichts sagen? — Jesus wollte vielmehr den Jüngern die Frage beantworten, die auf ihren Lippen schwebte: „Warum muß, warum darf das geschehen, daß er dem Tod entgegengeht?“ Er gab ihnen die Antwort durch eine *symbolische Handlung* nach der Weise der Propheten. Jeremia weissagt im Tal Ben Hinnom den Priestern

[1]) 1. Kor. 10, 16 f. — [2]) Mark. 14, 18 f.
[3]) A. a. O. I, 60 f.; II, 108. — [4]) Didach. 9—10.
[5]) Zeitschr. für neutest. Wiss. 1904, S. 99 f.

und Vornehmen, Jerusalem werde zerstört werden; dann zerbricht er vor ihren Augen einen Krug und spricht im Namen Jahves: „So werde ich dieses Volk und diese Stadt zerbrechen!“ Die Zertrümmerung des Kruges ist zugleich ein Abbild der Zerstörung Jerusalems und eine Bürgschaft für deren wirklichen Eintritt.[1]) Hesekiel muß sich die Haare abschneiden, drei Teile daraus machen, einen davon verbrennen, den andern mit dem Schwert schlagen, den dritten in den Wind streuen; dann soll er zum Volke sagen: „Dies ist Jerusalem“, d. h. dieser Vorgang ist Abbild und Weissagung des Schicksals, welches die Einwohner des belagerten Jerusalem durch Nebukadnezar treffen soll.[2]) So wollte Jesus den Jüngern sagen: Wie ich dieses Brot breche, und so gewiß als ich es vor euren Augen tue, wird mein Leib nun gebrochen, d. h. im Tode zerstört. Wie ich dieses Brot euch gebe, und so gewiß als ich es tue, werde ich durch die Tötung meines Leibes euch etwas geben, nicht nehmen. Wie ihr dieses Brot zu eurer Ernährung genießet, so soll das, was mein Tod euch bringt, in euch eingehen und euch zur nährenden innern Lebenskraft werden. Ihr sollt durch meinen Tod nicht einen Verlust erleiden, sondern eine Gabe empfangen, welche die Nahrung eurer Seele werden soll.[3]) Dann reichte Jesus den Kelch herum und nannte den Wein in demselben „sein Bundesblut“, d. h. sein Blut, durch welches ein Bund zwischen Gott und den Menschen gestiftet werde, wie Mose am Sinai die Israeliten mit Blut von Opfertieren besprengte und dazu sprach: „Das ist das Blut des Bundes, welchen der Herr mit euch macht!“[4]) Wegen dieser Beziehung auf das sinaitische Bundesopfer, welches lediglich die ältere Opferidee der kultischen Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen ausdrückt,[5]) liegt in dem Ausdruck „Bundesblut“ noch kein Sühngedanke. Wohl aber in dem „für Viele“. Der in den Becher gegossene Wein sollte den Jüngern ein Abbild davon sein, daß sein Blut nun bald vergossen, und sein Leben mit demselben verströmen werde; daß sie aber von dem Wein trinken durften, damit wurde ihnen verbürgt, daß sie

---

[1]) Jer. 19, 1 f. — [2]) Hes. 5, 1 f.

[3]) Abzulehnen ist somit die Beziehung der Einsetzungsworte auf den Auferstehungsleib Christi; er meint den Leib, welcher sterben sollte, und in dem sie ihn vor sich hatten. Ebensowenig aber brauchen wir mit Eichhorn (Das Abendmahl im N. T., S. 30) an gnostisch-orientalische Ideen von sakramentalem Essen zu denken.

[4]) Exod. 24, 8.

[5]) Die andere Hälfte des Blutes wird an den Altar gesprengt.

diesen Tod Jesu als Gabe ihres Meisters zur Stärkung ihres innern Lebens sich aneignen durften; denn für Viele sollte sein Blut vergossen werden. Blutvergießen für Menschen — das mußte jeden Israeliten an die Sühnopfer des Alten Bundes erinnern; als Sitz des Lebens war das Blut der Opfertiere dem spätern Judentum das von Gott selber angewiesene Sühnmittel für begangene Sünden.[1]) Das zweite Wort enthielt somit die nähere Erklärung zum ersten: daß ich sterbe, werdet ihr euch deshalb als Lebenskraft aneignen dürfen, weil ich als Sühnopfer sterben werde, und weil dadurch ein Bund der Sündenvergebung zwischen Gott und Menschen zustande kommen wird. So stellte es die alttestamentliche Prophetie in Aussicht. Jeremia weissagt, daß der Neue Bund Jahves allen eigene Gotteserkenntnis auf Grund von Vergebung der Sünden bringen werde,[2]) und der Knecht Gottes bei Deutero-Jesaja setzt sein Leben zum Schuldopfer ein.[3]) Der letzte Wille Jesu an die Seinigen lautete: mein bevorstehender Tod ist der Versöhnungstod für die Menschen; das soll euch so zu eigen werden und gewiß sein, wie Speise und Trank in den Leib eingehen und ihn stärken.

Die schlichten Worte Jesu mit ihrem reichen, geheimnisvollen Inhalt haben sich der ältesten Jüngerschaft so tief eingeprägt und zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht, daß in der mündlichen Überlieferung unwillkürlich erklärende Zusätze hinzugekommen sind.[4]) Dieselben haben nicht Anspruch auf gleiche Originalität; allesamt aber bestätigen sie, daß die ersten Christen die Abendmahlsworte mit Sünde und Sühne in Beziehung gesetzt haben. Wir begeben uns daher nicht „auf schwindelhafte Wege", wie H. Holtzmann meint,[5]) wenn auch wir dasselbe tun. Schon Matthäus, welcher dem Bericht des Markus am nächsten bleibt, hat in dem seinigen[6]) einige Zusätze, nämlich die Aufforderungen „esset" und „trinket", und die Beifügung „zur Vergebung der Sünden";[7]) beides entspricht dem Sinn der Worte Jesu, auch wenn er es nicht ausdrücklich gesagt hat. Paulus sodann hat in seiner Erzählung[8]) schon bei dem Wort vom Brote

[1]) Lev. 17, 11. — [2]) Jer. 31, 31 f. — [3]) Jes. 53, 10.

[4]) Wrede (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1900, 69 f.) und Hollmann (a. a. O. S. 143 f.) halten schon die Worte τῆς διαθήκης bei Markus für eine paulinisierende Erweiterung der ursprünglichen Einsetzungsworte; aber konnte denn erst Paulus an die Exodusstelle denken? Warum nicht schon Jesus?

[5]) Neutestamentliche Theologie I, 301 f. — [6]) 26, 26 f.

[7]) Dagegen ist das Wort καινῆς vor διαθήκης auch hier von den ältesten Handschriften nicht bezeugt.

[8]) 1. Kor. 11, 23 f.

den Zusatz „für euch", welchen spätere Handschriften noch vervollständigen durch die Worte „gebrochen", „gegeben" oder „zermalmt" (θρυπτόμενον). Das zweite Wort lautet bei ihm: „Dieser Kelch ist der Neue Bund durch mein Blut," d. h. er verbürgt euch durch den eingegossenen Wein, den er enthält, abbildlich den Neuen Bund, welcher durch das Vergießen meines Blutes zustande kommen wird. Hier ist nur der Gedanke des Bundesopfers angedeutet, weil der des Sühnopfers schon in dem ersten Wort ausgesprochen ist. Die Bemerkung des Apostels, daß er es so „von dem Herrn überkommen habe", zwingt uns nicht, seinem Texte den Vorzug zu geben; denn auch seine andern Erwähnungen von Worten Jesu[1]) geben wohl den Inhalt, aber nicht den Wortlaut derselben wieder. Da vielmehr die Formel „der Neue Bund" im Neuen Testament dem Paulus[2]) und der von ihm beeinflußten Literatur[3]) eigen ist, während Jesus gleich nach den Einsetzungsworten das Wort „neu" vielmehr im eschatologischen Sinne gebraucht,[4]) — da ferner die Beziehung des Wortes „dieser" auf den Kelch statt auf den Wein die Parallele mit dem Brote durchbricht und den Satz schwieriger macht, so ist ohne Zweifel die Markuserzählung die ursprünglichere. Eigentümlich ist dem Paulus ferner die Aufforderung: „Das tut zu meinem Gedächtnis!" und nachher: „Das tut, so oft ihr trinket, zu meinem Gedächtnis!" So oft die Jünger künftig gemeinsam Brot und Wein genießen, soll es zum Zweck der Erinnerung an Christi Tod geschehen. Diese Worte, durch welche eigentlich erst die „Einsetzung" des Abendmahls zu einer regelmäßigen Feier erfolgt, sind keine unbefugte Neuerung des Paulus, sondern sie führen nur aus, was auch bei Markus und Matthäus im Grunde schon gegeben ist. Indem Jesus eine so einfache, notwendig wiederkehrende Handlung wie Brotessen und Weintrinken zum Symbol seines Versöhnungstodes machte, weihte er tatsächlich jede folgende gemeinsame Mahlzeit der Jünger zum Gedächtnismahl seines Todes, wie Paulus sagt: „So oft ihr dieses Brot esset und den Kelch trinket, verkündiget ihr den Tod des Herrn, bis er kommt."[5]) Wie aber dieses Wort des Apostels vielfach in der späteren Überlieferung zu einem Worte Jesu selber geworden ist,[6]) so kann auch das zweimalige „das tut" usw. des Paulus ein richtig erklärender Zusatz der mündlichen Überlieferung sein.

[1]) S. 4 f. — [2]) 2. Kor. 3, 6. — [3]) Hebr. 9, 15; Luk. 22, 20.
[4]) Wie die Offenbarung Johannis 3, 12; 21, 2.
[5]) 1. Kor. 11, 26.
[6]) Const. Apost. VII, 25; VIII, 12.

Ganz eigentümlich ist der Abendmahlsbericht des Lukas.[1]) Die Weissagung Jesu, daß er erst im Reich der Herrlichkeit wieder mit den Jüngern zu Tische sitzen werde, geht hier der Abendmahlseinsetzung voraus,[2]) und zwar in zwei Aussagen, deren erste sich auf Passahlamm, und deren zweite sich auf den Wein bezieht. In der ersten versichert Jesus, daß er herzlich verlangt habe, das Passahlamm noch mit ihnen zu essen; in der zweiten heißt er sie einen Becher, den man ihm gereicht *(δεξάμενος)*, und über dem er das Dankgebet gesprochen hat, unter sich verteilen. Dann bricht er ihnen das Brot mit den Worten: „Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird; das tut zu meinem Gedächtnis." Hierauf gibt er ihnen den Kelch und spricht: „Dieser Kelch ist der Neue Bund durch mein Blut, welches für euch vergossen wird." Die Redaktion der Einsetzungsworte[3]) ergibt sich schon auf den ersten Blick als die, welche wir bei Paulus gefunden haben; nur ist „gegeben" beigefügt, das zweite „das tut zu meinem Gedächtnis" weggelassen, und dafür beigefügt „welches für euch vergossen wird", aber so auffallend sprachwidrig,[4]) daß sich sofort die Vermutung aufdrängt, es werde mit dem Bericht des Paulus eine zweite Quelle verbunden.[5]) Diese liegt in der Markuserzählung („welches für viele vergossen wird") vor, welche sich als passende Parallele zu dem paulinischen „welches für euch gegeben wird" darbot. Nun bieten aber die vorangehenden Verse den seltsamen Umstand, daß zweimal ein Becher von Jesus mit Danksagung geweiht und herumgeboten wird,[6]) und daß im 20. Vers vorausgesetzt wird, es habe bisher das Essen stattgefunden, während doch bereits der erste Becher umgegangen ist.

Dazu kommen die starken Verschiedenheiten der Textzeugen in der Anordnung dieser Verse. Die Reihenfolge unserer Ausgaben des Neuen Testaments ist diejenige der meisten Uncialhandschriften. Allein Codex D und die Handschriften der Vetus Latina a, ff^2, i, l lassen die Worte „der für euch gegeben wird" samt allem bis „vergossen wird" weg. Die Handschriften der Vetus Latina b und e lassen auf V. 15 und 16 die erste Hälfte von V. 19 (bis „das ist mein Leib")

---

[1]) 22, 15 f. — [2]) V. 15—18. — [3]) V. 19 u. 20.

[4]) *τὸ ἐκχυννόμενον* als Apposition zu *ἐν τῷ αἵματί μου!*

[5]) O. Holtzmanns Vermutung (Leben Jesu, S. 363), daß Lukas *τὸ ἐκχυννόμενον* zu *τὸ ποτήριον* ziehe und an die heidnischen Libationen bei der Mahlzeit denke, hat mit Grund den Einspruch Nestles hervorgerufen (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1902, S. 252).

[6]) V. 17 u. 20.

folgen, sodann V. 17 und 18, während V. 19b und 20 wegbleiben. Damit verwandt ist die Reihenfolge des Syrus Curetonianus, welcher auf V. 15 und 16 den ganzen V. 19, und auf diesen V. 17 und 18 folgen läßt, und des Syrus Sinaiticus, welcher ebenfalls V. 15. 16. 19. 17. 18 aneinanderreiht, jedoch den V. 17 durch die Worte „ebenso nach dem Essen" und „das ist mein Blut, der Neue Bund" aus V. 20 bereichert, so daß bei ihm nur die Worte, „welches für euch vergossen wird" ganz wegfallen. Man könnte geneigt sein, unter diesen Umständen den zuerst angeführten Wortlaut unserer Ausgaben gerade deshalb für den ursprünglichen zu erklären, weil er der schwierigste ist und zu Verbesserungen geradezu herausfordern mußte. Allein ein so grober Sprachfehler wie der Satz „welches für euch vergossen wird" im Nominativ anstatt im Dativ ist dem sprachgewandten Verfasser des Lukasevangeliums nicht zuzutrauen; er erinnert eher an den Stil der Apokalypse.[1]) Ferner ist die Benützung der paulinischen Stelle[2]) mit einziger Ausnahme des Schlusses eine fast sklavisch wörtliche; es ist aber sonst nicht bewiesen worden, daß Lukas die paulinischen Briefe zur Hand gehabt habe.[3]) Endlich weist der Zusatz „gegeben" im 19. Vers auf Benutzung der paulinischen Stelle in einer Gestalt hin, welche schon nicht mehr die kurze ursprüngliche war, sondern eine erweiterte.[4]) Da nun die Textzeugen D a b e ff2 i l in der Verwerfung der Verse 19b 20 (von „der für euch gegeben wird" bis „welches für euch vergossen wird") einig gehen, und die beiden alten Syrer sie wenigstens in bezug auf V. 20 darin unterstützen, so werden wir nicht fehlgreifen, wenn wir diese Verse dem Lukas absprechen. Hätte er sie geschrieben, so würde schwerlich jemand gewagt haben, gerade die ehrwürdigen Abendmahlsworte zu tilgen. Dagegen möchte ich nicht mit Blaß[5]) und Wellhausen[6]) annehmen, daß ursprünglich der 19. und 20. Vers vollständig gefehlt haben, und die V. 15—18 erst durch spätere Hände aus Paulus und Markus zu einem Abendmahlsbericht erweitert worden seien. Wo wir unter mehreren gut bezeugten Lesarten die Wahl haben, da ist es nicht ratsam, auf eine unbezeugte zurückzugehen. Unter den aufgezählten aber scheint mir die von D a ff2 i l den Vorzug zu verdienen, weil sie allein der Anforderung genügt, daß sich aus

[1]) Z. B. 2, 20; 8, 12. — [2]) 1. Kor. 11, 23 f.

[3]) Auch Harnack (Lukas der Arzt, S. 101) findet, es könne von keinem Paulusbrief behauptet werden, daß Lukas ihn gelesen haben müsse.

[4]) S. 199. — [5]) Evang. sec. Lucam 1897, S. 98.

[6]) Evang. Marci, S. 124.

ihr die übrigen (auch die von Zahn bevorzugte von b e) erklären lassen. Sie lautet: „Und er nahm einen Kelch, dankte und sprach: Nehmet dies und verteilet es unter euch; denn ich sage euch, ich werde von jetzt an nicht mehr von dem Gewächs des Weinstocks trinken, bis daß das Reich Gottes kommt. Und er nahm Brot, dankte, brach es, gab es ihnen und sprach: Das ist mein Leib." Dieser Text enthält die Absonderlichkeit, daß der Kelch dem Brot vorausgeht; aber ein Blick in den 1. Korintherbrief[1]) und in die „Lehre der zwölf Apostel"[2]) kann uns zeigen, daß diese Reihenfolge nichts Unerhörtes ist. Wir begreifen jedoch, daß in b e die gewöhnliche Reihenfolge (Brot und Kelch) hergestellt ist. Daran schlossen sich die Erweiterungen aus Paulus, welche bei den Syrern vorliegen, und zuletzt die aus Paulus und Markus gemischte Erweiterung in unsern meisten Uncialhandschriften. Dieselbe sollte wohl ursprünglich den 17. und 18. Vers überflüssig machen; wir bemerken dies in Marcions Evangelium, welches vom 15. Vers gleich zum 19. und 20. überging.[3]) In den meisten Handschriften dagegen erhielt sich beides nebeneinander.

Die Textgestalt des Lukas, welche wir so gefunden haben, enthält einen durch seine Selbständigkeit wertvollen Beitrag zur Geschichte der Abendmahlsworte. Über ihre Herkunft belehrt uns der Umstand, daß Epiphanius[4]) im Evangelium der Ebioniten eine vegetarianische Nebengestalt derselben gelesen hat, welche lautete: „Hat mich etwa herzlich verlanget, dieses Passah, dies Fleisch mit euch zu essen?" Der Text, welchen die Ebioniten so verstümmelten, muß selbst schon judenchristlicher Herkunft gewesen sein; Lukas hat uns auch hier altes palästinensisches Gut erhalten. Bezeichnend ist für seinen Bericht die starke Betonung des Passahcharakters der letzten Mahlzeit, welchen das vierte Evangelium gerade bestreitet. Im 16. Vers findet sich sogar der Gedanke eines himmlischen Passahmahls; um so sicherer ist der Becher, welcher im 17. Vers erwähnt wird, als einer der vier Becher des jüdischen Passahritus gedacht. Bezeichnend ist ferner der zweimalige Ausblick in die Zukunft des Reiches Gottes; dagegen tritt die Beziehung auf den Tod Jesu nur in dem Wort über das Brot, und auch da nur kurz ankündigend auf; dann eilt Jesus weiter zur Kennzeichnung des Verräters, welche bei Markus und Matthäus den Abendmahlsworten vorausgeht.

[1]) 10, 16. 21. — [2]) Kap. 9.
[3]) Tertullian adv. Marc. IV, 40. — [4]) Haer. 30, 22.

Somit treten dem Markus und Matthäus als selbständige Zeugen Lukas und Paulus zur Seite. Nach allen vier Zeugen hat Jesus am Vorabend seines Todes den Zwölfen Brot und Wein gereicht als Unterpfänder dafür, daß sein bevorstehender Tod ein Versöhnungstod sei, dessen Wirkungen jedem einzelnen von ihnen als einem Genossen des Neuen Bundes der Sündenvergebung dauernd zugute kommen sollen. Wenn nun Paulus[1]) sagt, wer Brot und Kelch unwürdig empfange, der versündige sich an dem Leib und Blut des Herrn —, wenn er etwas vorher[2]) den Kelch des Segens die Gemeinschaft des Blutes Christi, und das Brot die Gemeinschaft des Leibes Christi nennt, so spricht er damit nicht etwas aus, was über die vorhin entwickelte Bedeutung der Einsetzungsworte hinaus ginge. Mit Unrecht beruft sich die katholische und die lutherische Abendmahlslehre auf Paulus, und ebenso mit Unrecht behaupten neuere Exegeten einen Einfluß antiker Mysterienvorstellungen auf seine Auffassung des Abendmahls. Es fragt sich eben, wie die Gemeinschaft zu verstehen ist, von welcher Paulus redet, und in dieser Beziehung scheinen mir die nachfolgenden Worte des Apostels[3]) vollkommen deutlich zu sprechen. Die Israeliten, welche das Opferfleisch essen, sind „Genossen des Altars", d. h. sie erhalten, was ihnen zukommt als Verehrern des Gottes, welchem der Altar geweiht ist, und als Gliedern der Gemeinde, welcher der Altar als Kultusstätte dient. So sind die, welche das Brot empfangen und den Wein trinken, Teilhaber an dem Leib und Blut Christi nicht mittelst einer übernatürlichen Vergegenwärtigung desselben, durch welche dann in uns der Auferstehungsleib zubereitet würde, sondern indem ihnen der Empfang von Brot und Wein ihren Anteil an den Wirkungen des Todes Jesu aufs neue besiegelt und sie dadurch auch mit den Genossen desselben Glaubens aufs neue verbindet. Paulus gibt hier nicht eine Deutung der Einsetzungsworte, sondern er spricht die Erfahrung aus, welche die Gemeinde von alters her bei der Feier des Abendmahls gemacht hat, daß sie nämlich bei diesem Anlaß, wo sie den Tod des Herrn verkündigt und dessen Früchte sich vergegenwärtigt, ihn am eindrücklichsten als den Lebendigen zu fühlen bekommt, der nicht nur in seinen Wirkungen fortlebt, sondern ihr selber durch seinen Geist fort und fort alle Gnade vermittelt. Die Gemeinde spricht im Abendmahl immer wieder das Bewußtsein aus, daß ihre Einheit auf dem gemeinsamen Erlebnis der Versöhnung durch den Tod Christi beruht.

---

[1]) 1. Kor. 11, 27. — [2]) 1. Kor. 10, 16 f. — [3]) 1. Kor. 10, 18.

Die Kommunion mit Christus und den Brüdern im Abendmahl ist eine Realität des geistigen Lebens; kein Rationalismus soll uns an ihrer Realität irre machen, aber auch keine Theosophie an ihrer Geistigkeit; „der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch nützt nichts.“[1]) Nicht im Erwecken geheimnisvoller Stimmungen liegt die Bedeutung des Abendmahls, sondern darin, daß es dem Vergebung suchenden Gewissen durch alle Jahrhunderte der Kirche hindurch Zeugnis ablegt von dem wahren Sinn des Kreuzes Christi.

Aber wieso konnte der Tod Jesu für Viele geschehen und Versöhnung bewirken? Wir hätten ein Recht, darauf zu antworten: das ist ein Geheimnis, welches zwischen Jesus und seinem himmlischen Vater in unbelauscht gebliebener Zwiesprache zum Austrag gekommen ist, und dessen Zergliederung dem christlichen Gefühl fast anstößig erscheinen kann. Aber tatsächlich ist das Nachdenken der Jünger von der ältesten Zeit an doch niemals bei solchem Verzicht stehen geblieben, sondern man hat auf den verschiedensten Wegen näher an das Geheimnis des Todes Jesu heranzukommen gesucht, nicht aus müßiger Wißbegierde, sondern um mit dem rechten Verständnis für diese Heilstatsache auch die rechte Verwertung derselben in unserm Leben verbinden zu können. Wir wollen nur so weit gehen, als die Leidensgeschichte selber uns zu gehen gestattet, und wir wollen nicht eine gegebene Theorie zugrunde legen, sondern das, was geschehen ist, zu begreifen suchen.

Die tiefsten Einblicke in das Leiden Jesu eröffnen uns Gethsemane und Golgatha. In Gethsemane sprach Jesus zu seinen Jüngern: „Betrübt ist meine Seele bis zum Tode; bleibet hier und wachet mit mir!“ Dann ging er beiseite und betete zu seinem Vater, daß die Todesstunde und der Todeskelch[2]) ihm erspart bleiben möge. Diese Bitte, welche nach allem Vorangegangenen so befremdlich klingt, wird uns verständlich, wenn wir uns erinnern, daß die Worte „Betrübt ist meine Seele“ aus dem 42. Psalm stammen,[3]) und daß dieser somit geeignet ist, uns die damalige Stimmung Jesu zu enthüllen. Er ist die Klage eines frommen Israeliten, welcher sich in fremdem Lande nach den Gottesdiensten der Heimat sehnt und sich von Gott vergessen vorkommt. Am schwersten fällt ihm der Spott seiner Feinde: „Wo ist nun dein Gott?“ Darüber ist seine Seele gebeugt und unruhig bewegt; aber dreimal dringt er zu dem Zuspruch an sich selber durch: „Was betrübst du dich, meine Seele,

---

[1]) Joh. 6, 63. — [2]) Mark. 14, 35. 36. — [3]) Ps. 42, 6.

und bist so unruhig in mir? Harre auf Gott; denn ich werde ihm noch danken, daß er meines Angesichtes Hilfe und mein Gott ist!" So war auch das Zagen Jesu in Gethsemane nicht Furcht vor dem Tode als solchem, wohl aber ein Entsetzen vor dem Gedanken, daß sein Volk, welches er von der Sünde und ihren Folgen hatte befreien wollen, nun im Begriff stand, die größte aller Sünden zu begehen durch die Tötung seines Messias, des einzigen Gerechten und des größten Menschenfreundes. Damit schien das Böse auf Erden zu triumphieren nicht nur über Jesus, sondern über Gott, von dem er sich gesendet wußte. Wenn er überdachte, wie sich das tödliche Netz, das ihn umschlingen sollte, mit einer Art von unentrinnbarer Notwendigkeit zusammengeknüpft hatte aus dem gesetzlich-nationalen Fanatismus der Pharisäer, dem hierarchischen Selbsterhaltungstrieb der hohenpriesterlichen Tempelaristokratie, dem Geldinteresse der Leute von Jerusalem, welche von dem Fortbestand des Tempels und der Festversammlungen wirtschaftlich abhängig waren, und der Enttäuschung der Galiläer, welche er nicht gegen Pilatus hatte führen wollen, — dann schien Gott ihm wirklich ferne getreten zu sein, das Feld der menschlichen Selbstsucht und Gewalttätigkeit überlassen und ihn zum Spott seiner Feinde gemacht zu haben. Das selbstlose Ringen um das Wohl der Menschheit schien rettungslos zur Ohnmacht und zum Mißerfolg verurteilt zu sein, eben damit aber die Menschheit zum ewigen Verharren in der Kreisbewegung der natürlichen Instinkte, ohne Hoffnung auf Hebung und wahren Fortschritt zu Gott hin. Darum war jetzt für Jesus die Stunde da, wo er wie der Psalmist[1]) zu Gott schreien und weinen mußte,[2]) wo es auch in seiner Seele hieß: „Schaffe mir Recht, o Gott, und führe meine Sache gegen das lieblose Volk; von den falschen und frevelhaften Leuten errette mich!"[3]) Das hieß aber so viel wie um Abwendung des Todeskelches bitten; Jesus hat es in jener Stunde getan, weil ihm der furchtbare Gedanke einer Vereitlung des Gottesreiches vor der Seele stand. Nur durch wiederholtes Gebet unter strömendem Schweiß und Todesangst kam er dazu, auch in dieser Not sein persönliches Wünschen und Bangen dem geheimnisvollen Ratschluß Gottes, dem Willen seines himmlischen Vaters unterzuordnen und den Kelch aus seiner Hand kindlich gehorsam anzunehmen. Das also war die eigentliche Bitterkeit des Todes Jesu: nicht die leiblichen Schmerzen, welche rascher vorübergegangen sind als bei manchem Märtyrer; auch

---

[1]) Ps. 42, 2. 4. — [2]) Hebr. 5, 7. — [3]) Ps. 43, 1.

nicht das Bewußtsein, unschuldig zu leiden, welches manchem Dulder wie Sokrates vielmehr einen edlen Stolz eingeflößt und zur Stärkung gedient hat; vielmehr war es die Erfahrung der menschlichen Sünde und ihrer unseligen Widerstandskraft gegen das Göttliche und Gute, welche in seinem dunkeln Schicksal zum Siege zu gelangen schien. Jesus hatte die Sünde nie als Lust gefühlt und mitgemacht, sondern sie stets verabscheut, sie als Last der Menschen mitgetragen und wegzuheben gesucht; nun drückte sie ihn zu Boden.

Dieser Seelenzustand wiederholte sich, als während der dunkeln Stunden auf Golgatha die Einsamkeit ihre Flügel wieder um Jesus ausbreitete. Da rief er: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“[1]) Es war wiederum ein Psalmwort,[2]) der Angstruf eines Frommen, welcher von triumphierenden Feinden umgeben ist und vergeblich zu Gott ruft, während sie ihn höhnisch auffordern, er solle doch auf Gott vertrauen und sich von ihm retten lassen. Erst nach wiederholter flehender Bitte kommt die Gewißheit der Erhörung über ihn,[3]) und er darf sein Klagelied mit Lob und Dank schließen. Es ist den Lesern der Leidensgeschichte von jeher schwer gefallen, dieses Wort zu begreifen, welches denen recht zu geben schien, welche behaupteten, Jesus habe sterbend an seiner Sache verzweifelt.[4]) Mehrere Textzeugen haben es bei Markus abgeändert: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich in Schmach gebracht?“[5]) Das Petrus-Evangelium ersetzt es durch den Ausruf: „Meine Kraft, meine Kraft, du hast mich verlassen!“[6]) Andre haben angenommen, Jesus zitiere die Anfangsworte jenes Psalms, um damit indirekt auch den Schluß desselben, den Dank für die Rettung, deren er im voraus gewiß sei, zum Ausdruck zu bringen. Aber ein so überlegtes Zitat in solcher Stunde ist mehr als unwahrscheinlich, und nach dem ältesten Bericht bei Markus hat Jesus die Worte aramäisch gesprochen,[7]) sie also zum Ausdruck seiner eigensten damaligen Seelenstimmung gemacht, nicht bloß zitierend die Empfindungen des Psalmisten

---

[1]) Mark. 15, 34. — [2]) Ps. 22, 2. — [3]) Ps. 22, 23 f.

[4]) Auch Wernle läßt Jesus als einen Enttäuschten sterben. „Jesus“ 1916, S. 363 f.

[5]) D *ὠνείδισάς με*; c exprobrasti me; i me in opprobrium dedisti; ebenso Macarius Magnes II, 12.

[6]) V. 19 des Fragments von Akhmim. Diese Übersetzung war sprachlich denkbar; auch Aquila übersetzt Psalm 22, 2 *ἰσχυρέ μου* (Eusebius Dem. Ev. X, 8, 9. 30).

[7]) Der Gegenbeweis Reschs (Texte und Unters. X, 1, 91 f.; 2, 355 f.) ist nicht überzeugend.

sich angeeignet. Vielmehr fühlte sich Jesus wirklich von Gott verlassen und erlebte Ähnliches wie in Gethsemane, nur daß er infolge der furchtbaren Schmerzen und des Dahinschwindens seiner leiblichen Kräfte jetzt noch hilfloser dieser Stimmung preisgegeben war. Jetzt, in der letzten Lebensstunde empfand er es mit doppelter Wucht, daß die Menschen, welchen er sein Leben geweiht hatte, dieses Leben auslöschten und damit ihre eigne Rettung von sich stießen, daß sein Vater im Himmel, zu dessen Verherrlichung er gewirkt hatte, alles vergeblich an diese Menschheit gewendet zu haben schien. Die größte Liebes- und Segenstat Gottes schien zum Fluch der Menschheit, zur Besiegelung ihres Verderbens auszuschlagen; die angestrebte Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen in seinem Reiche schien sich in endgültige Trennung aufzulösen. Mit dieser schuldbeladenen Menschheit fühlte sich Jesus am Kreuz allein; in dem Hinschwinden seines Lebens empfand er das mit, was beim Menschen die Strafe seiner Sünde und der Stachel des Todes ist: das Gefühl der Ferne von Gott, in welcher der Mensch dem Gericht und Verderben verfallen ist. Er empfand, was es heißt, ohne Gott dahinzufahren; wie er die Sünde der Menschen in ihrer ganzen Schärfe an seinem zerschlagenen Leibe empfand, so spürte er ihre Folgen für den Menschen in seiner mitleidenden Seele; er machte das durch, was der Sünder im Tode erfährt, und erwies sich auch damit als den Knecht Gottes, von welchem es heißt: „Die Strafe lag auf ihm zu unserm Heil.“ [1])

So viel ergibt sich aus der Leidensgeschichte selber über die Bedeutung des Todes Jesu, und es ist nur eine theologische Erläuterung dazu, wenn Paulus sagt, Gott habe Jesus als Sühnopfer *(ἱλαστήριον)* hingestellt vermittelst seines Blutes,[2]) um die Welt mit sich zu versöhnen;[3]) er habe den Sündlosen zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden;[4]) er habe ihn zum Fluch für uns werden lassen, damit wir von dem Fluch des Gesetzes losgekauft würden.[5]) Der Sinn dieser Stellen kann nicht in einem Gedankenkreis liegen, von welchem das uns bekannte Leben und Sterben Jesu selber unberührt ist; das Geheimnis des Kreuzes liegt nicht *hinter* dem geschichtlichen Hergang, sondern es strahlt *aus* demselben hervor, und zwar aus der Leidensgeschichte in ihrem Zusammenhang mit dem vorangehenden *Leben* Jesu.

Für viele Christen ist die Wahrheit, daß Jesus für uns gestorben ist, ohne weiteres identisch mit der theologischen Deutung, welche das

[1]) Jes. 53, 5. — [2]) Röm. 3, 25. — [3]) 2. Kor. 5, 19.
[4]) 2. Kor. 5, 21. — [5]) Gal. 3, 13.

Leiden des Herrn in der kirchlichen Lehre von der Genugtuung (Satisfaktion) gefunden hat.[1]) Nach dieser hat Gott in dem Leiden und Sterben Jesu die Strafe für die Sünden aller Menschen ihm auferlegt und ihn für eine Weile wie einen Verfluchten den Qualen der Hölle preisgegeben; damit hat Jesus unsere Strafe abgebüßt, und nun kann sie uns in Gnaden erlassen werden. Ich bestreite nun nicht, daß diese Lehre volkstümlich, faßlich und beruhigend ist; aber wo wären wir hingekommen, wenn unsre Reformatoren auf diese Eigenschaften einer Lehre das Hauptgewicht hätten legen wollen? Ohne Zweifel ist die Verwandlungslehre volkstümlicher als alle protestantischen Abendmahlslehren, die katholische Lehre von der Kirche beruhigender als alle abweichenden Anschauungen; die Stärke des Katholizismus liegt darin, daß er mit einem handfesten Autoritätsprinzip die weitgehendste Anpassung an das abergläubische Bedürfnis des Menschen verbindet. Aber es handelt sich um die Wahrheit, nicht um die Handlichkeit und scheinbare Brauchbarkeit einer Lehrmeinung, und da erheben sich nun folgende Bedenken gegen die Genugtuungslehre. Erstlich stellt sie auf ganz ungehörige Weise das Moment der Strafe in den Vordergrund, als wäre dies das Schlimmste, daß wir Strafe für unsere Sünde zu erwarten haben. Das kann aber nur eine ganz einseitig auf Glück und Seligkeit gerichtete (eudämonistische) Frömmigkeit behaupten. Jesus hat uns im Gegenteil gezeigt, daß die Sünde selber des Menschen Elend ist, weil sie ihn von Gott scheidet, in welchem allein Leben und Seligkeit ist. Jede Sünde trägt ihre Strafe in sich selber, und manche Strafe muß dazu dienen, den Menschen zu seinem Heil von der Sünde abzubringen. Darum kann es gar nicht der Wunsch eines Kindes Gottes sein, unbestraft zu bleiben, sondern das sagt ihm die Zusicherung der Sündenvergebung, daß Gott trotz seiner Sünde und trotz den Maßregeln, die er ergreifen muß, um ihm die Sünde abzugewöhnen, ihm ein gnädiger Gott und Vater sein, ihm den freien Zugang im Gebet erhalten und ihm auch durch Züchtigung Segen schenken will. Nur wenn die Sündenvergebung so verstanden wird, entgehen wir der schlimmen Wirkung, welche jede bloße Amnestie zu haben pflegt: der Abstumpfung des sittlichen Gefühls durch die Vorstellung von dem Amnestierenden als einer übersittlichen Willkürmacht. Wer kann es leugnen, daß die Satisfaktionslehre in der Zeit ihrer

[1]) Vgl. Graß, Die Gottheit Jesu Christi in ihrer Bedeutung für den Heilswert seines Todes. Gütersloh 1900.

unbedingten Herrschaft oft erschlaffend auf das christliche Leben eingewirkt und ein naives Pochen auf den Glauben an Christus hervorgebracht hat, von welchem der Grabstein manches Säufers und Haustyrannen heute noch wie zum Hohn auf die Gebote Jesu Zeugnis ablegt? Der Pietismus und Rationalismus hätten nicht kommen müssen, wenn diese Erschlaffung nicht wirklich vorhanden gewesen wäre; schon Männer wie Johann Arnd, Valentin Andreä, Georg Calixt haben sie schwer genug empfunden. — Zweitens beruht die Lehre auf einer unrichtigen Auffassung des Sühnopfers Christi. Schon bei dem alttestamentlichen Sühnopfer läßt sich nicht beweisen, daß das Opfertier anstatt des Opfernden mit dem Tode bestraft wurde. Die Handauflegung auf den Kopf des Tieres bedeutet nicht Strafübertragung (denn sie geschieht auch beim Dankopfer),[1]) sondern Hingabe des Eigentums an Gott. Ferner ist nicht bei allen Sündopfern ein Tier die Opfergabe; wer zu arm ist, ein Tier darzubringen, darf ein Zehntel Epha Feinmehl opfern,[2]) so daß von dem Grundsatz „Leben um Leben" nicht die Rede sein kann. Ferner ist gerade für todeswürdige Vergehen kein Sühnopfer vorgesehen, sondern nur für unvorsätzliche Fehltritte;[3]) wer dagegen „mit erhobener Hand" sündigt, der verfällt der Ausrottung.[4]) Das Blut des Opfertiers bringt Sühne, sofern in ihm das Leben des Tieres ist;[5]) es wird an die Hörner des Altars gestrichen zur symbolischen Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und dem Opfernden.[6]) Somit ist kein Fluch auf das Tier gelegt worden, — da müßte das Blut ja im Gegenteil von Gott weggebracht werden, — sondern es ist Gott angenehm als das Sühnungsmittel, welches er selber verordnet hat; indem der Israelit das wertvollste seiner Besitzstücke darbringt, zeigt er seinen Willen, um jeden Preis wieder mit Gott Gemeinschaft zu erlangen, und Gott handelt „gerecht" an ihm, indem er das Opferblut als „Deckung" annimmt. Will man sonach den Opfergedanken auf den Tod Jesu anwenden, so darf es doch nicht in einer Weise geschehen, welche schriftwidrige Substitutions- und Imputationsgedanken einträgt, sondern es gilt mit Paulus die wahren Vergleichungspunkte zu betonen: daß Gott selber uns den Gekreuzigten als Mittler der Sühne gibt,[7]) und daß der Tod Jesu uns den Zugang zu Gott eröffnet;[8]) ebenso deutlich aber auch die Unterschiede: daß es sich hier um ein freiwilliges Selbstopfer handelt,[9]) durch

[1]) Levit. 3, 2. — [2]) Levit. 5, 11. — [3]) Levit. 4, 2.
[4]) Num. 15, 30. — [5]) Levit. 17, 11. — [6]) Levit. 4, 30.
[7]) Röm. 4, 25; 8, 32. — [8]) Röm. 5, 2; Eph. 2, 18. — [9]) Gal. 1, 4; 2, 20.

welches nicht nur leichtere, sondern auch die schwersten Sünden gesühnt werden, und daß nicht nur die Schuld der Sünde, sondern auch ihre Macht über den Menschen aufgehoben wird.[1]) — Drittens geht die Satisfaktionslehre von einer einseitig quantitativen Beurteilung der Sünde und Sühne aus. Sie denkt sich die Sünden der Menschen als eine Masse einzelner Taten, welche auf der einen Wagschale liegen; nun muß auf die andere Wagschale eine Tat von überwiegendem Gewicht zu liegen kommen, und das ist der Tod des Gottmenschen, welcher schon um der Herkunft seiner Person willen unendlich größern Wert als alles menschliche Tun hat, so daß sein Verdienst alle menschlichen Schulden mehr als aufwiegt. Aber Jesus hat uns ja gerade angeleitet, vom Guten und Bösen nicht so äußerlich zu denken, es nicht als Sache zu beurteilen, sondern als Eigenschaft und Tat von Personen, welche nur im Zusammenhang mit dem Verhältnis dieser Personen zu Gott recht zu würdigen ist. Somit dürfen wir auch den Versöhnungstod Christi nicht nach dem mittelalterlichen Begriffsapparat eines Anselm von Canterbury beurteilen, sondern wir müssen das qualitative, ethische Moment betonen; weil Jesus so gestorben ist, wie er gestorben ist, darum macht sein Tod uns von der Schuld frei und bindet uns für immer an seine Person; wir nehmen die Vergebung unter seinem Kreuze nicht in Empfang, um davonzugehen und befriedigt zu sein, sondern um bei ihm zu bleiben und auf ewig unbefriedigt zu sein von allem, was aus uns selber und nicht aus seinem Geiste stammt. — Viertens wird die Stellung Jesu in der Satisfaktionslehre zu sehr nur als eine passive aufgefaßt. Er wird mit der Sünde der Welt beladen; Teufel und Hölle dürfen sich an ihm austoben; er schweigt und duldet als mittlerisches Objekt der göttlichen Transaktion, welche zum Heil der Welt notwendig ist. Auch diese Einseitigkeit ist nicht ohne Folgen geblieben; sie hat bei manchen Christen einen Quietismus gegenüber der Welt bewirkt, welcher sie lahmgelegt und zum Rückzug in stille Sonderkreise bewogen hat. Wie schmerzlich empfindet unsre Zeit die reservierte Haltung vieler Jünger Jesu in den Fragen des öffentlichen Lebens, ihre Passivität gegenüber schreienden sittlichen und sozialen Mißständen, ihre Verdrossenheit, wenn rettende Taten für die Gesamtheit des Volkes von ihnen verlangt werden! So war Jesus nicht, weder im Leben, noch im Sterben; er war der aktivste Mensch, der je gelebt hat. Er ging den Menschen nach, um ihnen zu helfen; er

[1]) Kol. 1, 13 f.

griff das Böse an, wo es ihm unter die Augen kam; er ging in den Tod, weil er lieber sterben als vor dem Unrecht kapitulieren wollte. Sein Tod war nicht nur ein Erleiden, sondern die aus tiefstem, schwerstem Entschluß geborene Mannestat, durch welche der Sünde ihre Herrschaft über die Menschen aberkannt, und die Erlösung der Menschheit vom Egoismus vollbracht wurde. So sollen nun auch die, welche sich zu dem Gekreuzigten bekennen, nicht genug daran haben, daß sie selber in der Gemeinschaft mit Gott Frieden und Seligkeit genießen, sondern mit Einsetzung ihrer ganzen Kraft auch den andern dazu verhelfen und allem, was unwahr und böse ist, einen ehrlichen, unerbittlichen Krieg ansagen. Für den lebendigen Christen heißt es: „Das tat ich für dich und deine Brüder; was tust du für mich und für deine Brüder?" — Endlich aber widerspricht die Genugtuungslehre durchaus dem wirklichen Verlauf der Leidensgeschichte. Wir fragen jeden unbefangenen Leser derselben: Ist der Jesus, welcher in Gethsemane betet und auf Golgatha am Kreuz hängt, wirklich für Gott ein Gegenstand des Zornes und der Bestrafung? Ist er nicht in den Stunden, da er sein Leben im Gehorsam gegen den Vater hingibt, womöglich mehr als je der liebe Sohn, an welchem der Vater Wohlgefallen hat? Ist der Jesus wirklich von Gott verlassen und dem ewigen Tode preisgegeben, welcher mit aller Inbrunst der Seele zu beten vermag: „Abba, Vater" und „Mein Gott, mein Gott"? Nimmermehr! Wenn es wahr ist, daß Gott denen nahe ist, die ihn anrufen,[1]) und auf die hinblickt, welche elend und zerschlagenen Geistes sind,[2]) so ist er dem sterbenden Jesus nahe gewesen, wie es niemals ein Asket oder Mystiker in der höchsten Verzückung erlebt hat, und hat durch ihn sein Werk zu Ende geführt, bis Jesus ausrufen konnte: „Es ist vollbracht!" Dieser Gott mit seiner Liebe zu Jesus und zu uns gewinnt uns das Herz ab, nicht aber ein Gott, der seiner Gerechtigkeit nicht anders zu genügen weiß, als indem er den Gerechtesten von allen ungerecht behandelt.

Was die Kirchenlehre wollte, das war die Feststellung des Versöhnungswerkes Christi als einer unerschütterlichen Tatsache, an welche das erschreckte Gewissen selbst gegen das an sich selbst verzagende Gefühl des Herzens sich halten kann, und der Notwendigkeit dieses Versöhnungswerks auch vom Standpunkt Gottes aus, sofern es eine rechtmäßige Versöhnung, nicht einen willkürlichen Gnadenakt begründen sollte. Beides, die Notwendigkeit und die Realität der

[1]) Ps. 145, 18. — [2]) Jes. 66, 2.

Versöhnung stellt uns das Neue Testament auch ohne die Hülfslinien der Genugtuungslehre hell genug vor Augen. Indem Jesus am Kreuz die Sünde der Welt trug und ihre Strafe innerlich mitempfand, brachte er Gott das Opfer dar, welches schon nach der Einsicht prophetischer Männer Gott allein zufrieden stellt: nicht eine äußerlich bemessene Opferleistung, sondern ein um der Sünde willen zerschlagenes Herz.[1]) Jesus gab Gott völlig recht in seinem Urteil über die menschliche Sünde; er schob sie nicht andern zu, wie Adam nach dem Sündenfall tut,[2]) sondern er nahm sie auf sich in der vollen Gemeinschaft mit der sündigen Menschheit, in welche er schon bei seiner Taufe eingetreten war. Aber er wandte deswegen dem heiligen Gott nicht den Rücken; er verbarg sich nicht erschreckt und verzweifelnd vor ihm,[3]) sondern er suchte Gottes Angesicht und rief ihn um Hilfe an. Damit war endlich dasjenige Verhältnis zwischen Gott und Mensch erreicht, bei welchem Gott ohne Verletzung seiner sittlichen Weltordnung konnte Gnade walten lassen: volle Beugung vor Gottes Heiligkeit, und eben deshalb unbedingte, gläubige Zuwendung zu ihm, volle Bejahung seiner Gerechtigkeit, aber auch seiner helfenden Liebe. Dieser Zusammenhang mag auf Augenblicke schon zur Zeit des Alten Bundes aufgeleuchtet sein; die alttestamentlichen Opfer boten sinnigen Gemütern Anlaß dazu. Aber als Jesus starb, da war zum erstenmal ein ganzer menschlicher Lebenslauf unter allen Versuchungen und Unvollkommenheiten des irdischen Lebens in der Liebe zu Gott und zum Nächsten zugebracht. Das stand nun als vollendete Tatsache da und war eine wirkliche Erhöhung der Menschheit auf eine höhere Stufe des Daseins. Was damit erreicht war, wog in Gottes Augen schwerer als alle vergangenen und künftigen Sünden der Menschen; denn von diesem Punkt aus gesehen sind sie gerichtet, und das menschliche Leben von ihnen gereinigt. Gott sieht vorwärts auf das, was werden soll, nicht rückwärts wie wir mit unsern armseligen Empfindlichkeiten. Der Tod Jesu war ja auch nicht die vereinzelte, heroische Tugendleistung eines beliebigen Menschen, dem wir nun „Heldenverehrung" schuldig wären; eine solche Leistung würde uns stets nur als unerreichbares Vorbild vor Augen stehen. Der Gekreuzigte ist uns vielmehr von Gott zum Versöhner *gegeben*; Gott hat das Wertvollste, was es für ihn gab, das Leben seines Sohnes uns als Sühnmittel zur Verfügung gestellt; er hat uns in ihm ein Herz gegeben, welches sich für uns

[1]) Ps. 51, 19. — [2]) Gen. 3, 12 f. — [3]) Gen. 3, 8 f.

zerschlagen ließ von den Schrecken des Gerichts. So ist der Tod Jesu die höchste Offenbarung der Liebe Gottes, welche des Menschen Heil durch seine Befreiung vom Bösen herbeiführt. Wer diese Hingabe Gottes an uns in Christus gläubig annimmt und dadurch ein Kind Gottes wird, der erlebt täglich von neuem die Vergebung der Sünden, aber auch die Erlösung von der Macht der Sünde; Christus ist dazu für alle gestorben, damit die, welche leben, nicht mehr sich selber, sondern ihm leben. Er hat sein Leben zum Lösegeld für Viele gegeben, sein Blut für Viele vergossen; nun haben die Vielen, welche an ihn glauben, in ihm, dem Einen den Weg zu Gott und die Gemeinschaft mit Gott, und sein Kreuz ist der Glaubensgrund, auf dem sie zusammenstehen.

„Ohne seinen Tod wäre Jesus überhaupt nicht historisch geworden," dieses Wort Wellhausens[1]) ist in viel tieferm Sinne wahr, als wie er es gemeint hat. Die Predigt der ersten Jünger war Predigt vom Tod Jesu — und von seiner Auferstehung, die sie erlebt haben. Jesus hinterließ seine Jünger in ratloser Betrübnis über den Tod des Meisters, von dem sie die Erlösung Israels gehofft hatten;[2]) weinend und klagend, ein gleiches Schicksal befürchtend saßen sie zusammen,[3]) und was Jesus von einer Erhöhung aus dem Tode gesagt hatte, das war unter dem niederschmetternden Eindruck seiner Kreuzigung vergessen. Aber am Sonntag nach derselben erfolgte mit einemmal eine Wendung, durch welche es den Jüngern zur Gewißheit wurde: Jesus ist nicht mehr tot, sondern er lebt! Wie man auch über den Grund dieser Gewißheit denken möge: so viel steht fest, daß die Jünger aus ihr das Recht hergeleitet haben, ihrem Volke den, welchen die oberste geistliche Behörde als Gotteslästerer verurteilt, und welchen der Vertreter der Staatsgewalt hatte kreuzigen lassen, als den Gesalbten des Herrn zu predigen,[4]) und aus denen, die an ihn glaubten, eine neue Gemeinde Gottes zu bilden. Der Auferstehungsglaube ist das Fundament der christlichen Kirche geworden, und der Tag, an welchem Jesus auferstanden war, wurde von den Christen allwöchentlich mit Freuden als der „Tag des Herrn", der Sonntag gefeiert.

Die Auferstehungsberichte, welche uns die Entstehung dieses Glaubens schildern, bieten nun freilich der kritischen Untersuchung

---

[1]) Einleitung in die drei ersten Evang., S. 115.
[2]) Luk. 24, 21. — [3]) Mark. 16, 10; Joh. 20, 19.
[4]) Apg. 1, 22; 2, 24; 3, 15; 4, 10; 5, 30.

manche Angriffspunkte. Vor allem ist es das Wunderbare, das uns hier auf Schritt und Tritt begegnet und zu denken gibt: Jesus tritt als derselbe auf, der er früher gewesen; er ruft seine Jünger mit den alten Namen[1]) und ißt mit ihnen;[2]) aber er ist dennoch ein anderer geworden, so daß sie ihn anfangs nicht erkennen;[3]) er erscheint plötzlich und verschwindet wieder;[4]) kurz, er führt eine Form des Daseins, welche sich durch keine Analogie des unsrigen erklären läßt. In zweiter Linie kommen die Differenzen der Auferstehungsberichte in Betracht. Dieselben sind tatsächlich vorhanden, und es ist verlorene Mühe, sie so lösen zu wollen, daß jeder Buchstabe jedes einzelnen Berichtes stehen bleibt. Welchen Scharfsinn haben schon Eusebius[5]) und Augustin[6]) auf diese Aufgabe verwendet, und wie unwahrscheinlich sind ihre Auskunftsmittel! Da hören wir, es habe wohl zwei Marien von Magdala gegeben; es sei zuerst ein Engel, dann zwei, dann wieder nur einer im Grabe gewesen; Petrus sei zuerst mit Johannes, dann ohne denselben zum Grabe hinausgegangen; die einen Frauen hätten am Freitag Abend, die andern am Samstag Abend Salben bereitet ꝛc. Es wird stets darüber gestritten werden können, wie viele Frauen am Ostermorgen zum Grabe hinausgingen, und wie viele Engel sie dort sahen. Wichtiger ist die Frage, ob Jesus den Seinigen in Jerusalem oder in Galiläa erschienen ist? Bei Matthäus fällt das Hauptgewicht auf die Erscheinung in Galiläa;[7]) bei Markus deutet der Engel auf eine entsprechende Erscheinung hin;[8]) aber wir haben den Bericht über dieselbe nicht mehr, weil der echte Markustext mit dem 8. Vers abbricht. Lukas dagegen erzählt lauter Erscheinungen in und um Jerusalem und läßt die Jünger nicht nach Galiläa entbieten;[9]) ebenso Johannes in dem ursprünglichen Rahmen seines Evangeliums;[10]) erst der Nachtrag[11]) fügt eine Erscheinung in Galiläa bei. Aber gerade diese Erzählung stammt aus so berufener Feder, daß sie uns berechtigt, nicht ein Ausschließungs-, sondern ein Ergänzungsverhältnis der beiden Überlieferungen anzunehmen, entsprechend der synoptischen und johanneischen Überlieferung in bezug auf den Schauplatz der frühern Wirksamkeit Jesu.[12]) Auch die Frage wird stets

---

[1]) Joh. 20, 16. — [2]) Luk. 24, 43; Apg. 10, 41.
[3]) Luk. 24, 16; Joh. 20, 14; 21, 4. — [4]) Luk. 24, 31; Joh. 20, 19.
[5]) In den Quaestiones ad Marinum.
[6]) In der Schrift De consensu evangelistarum.
[7]) 28, 16 f. — [8]) 16, 7. — [9]) 24, 6. — [10]) 20, 31. — [11]) Kap. 21.
[12]) Vgl. Loofs, Die Auferstehungsberichte und ihr Wert, Leipzig 1898. Die

offen bleiben, wie lange die Zeit dieser Erscheinungen gedauert habe? Lukas knüpft im Evangelium die letzten Gespräche vor der Himmelfahrt[1]) unmittelbar an die Vorgänge des Osterabends an, so daß man auf den Gedanken kommen könnte, Jesus sei noch an jenem Abend von den Jüngern geschieden. Der Barnabasbrief[2]) meint in der Tat, daß Jesus am Sonntag auferstanden, den Jüngern erschienen und gen Himmel gefahren sei, und ebenso reiht der Schluß des Markusevangeliums die letzten Weisungen Jesu[3]) an die Sonntagserscheinung an. Aber in der Apostelgeschichte[4]) spricht Lukas von vierzig Tagen, und dies ist als runde Zahl annehmbar. Die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts wissen von $1^1/_2$ Jahren[5]) oder elf Jahren[6]) zu erzählen; aber der Grund ist durchsichtig: es mußte Zeit gewonnen werden, Jesus seinen Jüngern die gnostische Geheimweisheit eröffnen zu lassen. Dagegen zeigt der Ausdruck „ich fahre auf" in dem Gespräch Jesu mit Maria Magdalena,[7]) daß Auferstehung und Himmelfahrt zwar eng zusammengehören, daß aber eine mehrwöchentliche Zwischenzeit[8]) dadurch nicht ausgeschlossen wird. — Es ist ferner zuzugeben, daß einige Züge der Auferstehungsgeschichte kaum ursprünglich sind: ich meine den Bericht des ersten Evangelisten von dem großen Erdbeben und dem Engel des Herrn, welcher den Stein vom Grabe wälzt und sich leuchtend wie der Blitz darauf setzt, worauf er alsbald die Frauen anredet und ihnen mitteilt, Jesus sei auferstanden.[9]) Wenn das geschehen ist, wie konnte dann Maria Magdalena trostlos zu Petrus und Johannes sagen:[10]) „Sie haben den Herrn weggenommen aus dem Grabe, und wir wissen nicht, wo sie ihn hingelegt haben?"[11]) Ebenso fraglich ist die Erscheinung Jesu vor den Frauen,[12]) denn bei Lukas[13]) ist nur von einer Engelvision die Rede, welche die Frauen gehabt haben wollen, und der Detailzug vom Anfassen der Füße Jesu wird durch das „Rühre mich

---

neuerdings von Lepsius wieder aufgenommene Vermutung von Hofmann und Resch, daß „Galiläa" eine Lokalität auf dem Ölberg sei, ist ein verzweifelter harmonistischer Notbehelf.

[1]) 24, 44 f. — [2]) 15, 9. — [3]) 16, 15 f. — [4]) 1, 3.

[5]) Irenäus Haer. I, 3, 2; 30, 14; Ascensio Isajae 9, 16.

[6]) Pistis Sophia I. — [7]) Joh. 20, 17.

[8]) Im Sinne von Joh. 20, 19 f.

[9]) Matth. 28, 2 f. — [10]) Joh. 20, 2.

[11]) F. Godet nennt diese Engelserscheinung „etwas theatralisch" und sieht einen „poetischen" Zug darin (Introd. au N. T. II, 296); das ist auch mein Eindruck.

[12]) Matth. 28, 9 f. — [13]) 24, 23.

nicht an" in der Geschichte von Maria Magdalena[1]) geradezu widerlegt. Wir haben hier wohl eine ungenaue Erinnerung an jenen Vorgang vor uns. Schon haltbarer ist die Erzählung von den Wächtern am Grabe, obwohl sie ebenfalls nur durch Matthäus bezeugt ist,[2]) und obwohl die Frage der Jüngerinnen bei Markus[3]) ausschließt, daß sie von der Wache etwas wußten. Der Gedanke, eine solche aufzustellen, und das Gerücht, welches nachher ausgesprengt worden sein soll, sind ja freilich eins so töricht wie das andere; aber böses Gewissen und angstvoller Fanatismus haben je und je solche Veranstaltungen und Geschichtslügen zutage gefördert. Der Taufbefehl[4]) hat an dem Bericht des Aristion[5]) eine so wertvolle Parallele, daß er sich gegenüber der vielstimmigen Bestreitung durch Neuere[6]) sehr wohl festhalten läßt. Conybeare hat vermutet,[7]) daß der bei Eusebius vorkommende, wahrscheinlich mit der altkirchlichen Scheu vor Preisgebung der Einsetzungsworte an Unbefugte zusammenhängende Text: „Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker in meinem Namen, indem ihr sie halten lehret alles, was ich euch geboten habe," den ursprünglichen Wortlaut enthalte; allein E. Riggenbach[8]) hat diese vermeintliche Entdeckung als einen Fehlschuß nachgewiesen. Der Taufbefehl enthält keine Unmöglichkeit, sobald wir ihn nicht als dogmatisch zu deutende „Taufformel" verstehen, sondern den Ausdrücken ihren ursprünglichen religiösen Sinn lassen: Taufet sie zum Eigentum Gottes, der sie als Vater liebt, durch den Sohn erlöst und durch den Geist heiligt.

Was wollen aber diese Differenzen überhaupt besagen gegenüber dem einstimmigen Zeugnis der Evangelisten und des Paulus[9]) von der großen Tatsache, um die es sich handelt? Am dritten Tag ist das Grab leer gefunden worden, und von diesem Tag an hat sich Jesus seinen Jüngern lebendig erzeigt; so berichten die Apostel und und ihre Schüler, und zwar in einer Weise, die Vertrauen erweckt. Erstlich unternimmt es keiner, den geheimnisvollen Vorgang der Auferstehung Jesu selber zu schildern. Auch Matthäus[10]) will durch seinen blitzenden Engel dem Herrn nicht erst die Auferstehung ermög-

---

[1]) Joh. 20, 17. — [2]) 27, 62 f.; 28, 4. 11 f. — [3]) 16, 3.

[4]) Matth. 28, 18 f. — [5]) Matth. 16, 16 f.

[6]) Z. B. Dalman, Die Worte Jesu I, 159. 235; Harnack, Die Mission ꝛc. S. 25 f.; Meyer, Die Auferstehung Christi 1905, S. 151 f.

[7]) Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. 1901, 275 f.

[8]) Der trinitarische Taufbefehl, Gütersloh 1903.

[9]) 1. Kor. 15, 4 f. — [10]) 28, 2 f.

lichen, sondern nur feststellen lassen, daß das Grab leer ist. Das Petrusevangelium will freilich mehr wissen:[1]) vor den Augen der wachenden Soldaten und Ältesten kommen zwei Engel vom Himmel; der Stein wälzt sich von selber weg; die Engel gehen in das Grab und holen Jesus heraus. Sein Leib ist noch schwach und muß gestützt werden, obwohl er über den Himmel hinausragt; die Seele erscheint in Gestalt eines Kreuzes, das hintendrein schwebt. Die ganze Gruppe erhebt sich zum Himmel, und aus demselben kommt dann ein Engel, um den Frauen Antwort zu geben. Wie nüchtern nehmen sich die Berichte unsrer Evangelien neben dieser doketischen Phantasie aus! Sie stützen sich in allem Wesentlichen auf das Geschaute und Erlebte. Sodann ist das Verhalten der Jünger zu der Auferstehungsbotschaft von höchster psychologischer Wahrscheinlichkeit. Nicht nur der „ungläubige" Thomas hat seine Bedenken, sondern allen geht nur durch Zweifel und Fragen aller Art die Gewißheit auf. Der erste Eindruck der Frauen am Grabe ist Schrecken über das rätselhafte Ereignis;[2]) Maria Magdalena denkt an einen Leichendiebstahl und steht weinend am Grabe;[3]) Petrus und Johannes untersuchen das Grab und gehen verwundert wieder fort,[4]) während in Johannes allerdings beim Anblick der geordnet daliegenden Grabtücher der Gedanke an einen Raub verdrängt wird durch die aufleuchtende Hoffnung, Jesus sei lebendig geworden.[5]) Aber noch werden die Erzählungen der Frauen von den Zwölfen als Geschwätz behandelt, und ihnen kein Glaube geschenkt.[6]) Als Jesus ihnen am Abend erscheint, halten sie ihn für ein Gespenst,[7]) und er muß ihre Furcht durch handgreifliche Beweise seiner Leiblichkeit beschwichtigen. Noch auf dem Berg in Galiläa zweifeln einige, daß er wirklich da sei.[8]) Das Wunder der Wiederbelebung Jesu drängt sich also den Jüngern gar nicht wie in den Legenden als etwas Selbstverständliches auf, sondern es stößt auf alle Bedenken und Erklärungsversuche des Verstandes, und nur allmählich bricht die herrliche Wirklichkeit sich Bahn durch dieselben; dann steht aber ihre Überzeugung um so fester. Endlich ist von Wichtigkeit, daß die Gespräche Jesu mit seinen Jüngern, so verschieden sie uns im Wortlaut überliefert sind, sich nicht über alles Mögliche verbreiten wie später etwa diejenigen in dem gnostischen Buch Pistis Sophia, sondern einige klar umgrenzte

[1]) V. 35 f. — [2]) Mark. 16, 8. — [3]) Joh. 20, 2. 11 f.
[4]) Luk. 24, 12. — [5]) Joh. 20, 8.
[6]) Luk. 24, 11; Mark. 16, 11.
[7]) Luk. 24, 37. — [8]) Matth. 28, 17.

Gedankenkreise behandeln, welche der damaligen Lage der Jünger entsprechen. Jesus weist seinen Jüngern aus dem Alten Testamente nach, daß Leiden und Auferstehung zu seinem Messiasberuf gehört habe;[1]) er bestellt sie zu Predigern seines Namens an alle Völker;[2]) er verheißt ihnen seine Gegenwart im heiligen Geiste, den sie erhalten sollen,[3]) und stellt ihnen Erfolge und Leiden in ihrem Beruf in Aussicht,[4]) — das ist alles. In der schlichtesten Weise bringt der Auferstandene sein Erziehungswerk an den Jüngern zum Abschluß und legt den Grund zu ihrer neuen Lebensarbeit. Dann wird er in den Himmel aufgenommen[5]) und dadurch nicht von den Seinigen getrennt, sondern nur den Schranken des irdischen Daseins enthoben und in einen Zustand versetzt, in welchem er allen nahe sein kann, die durch ihn zu Gott kommen, nicht mehr bloß einer Jüngerschar in Palästina. Auch für das Bewußtsein seiner Jünger ist ihm damit „alle Gewalt gegeben";[6]) auch er ist nun wie Gott „im Himmel und kann schaffen, was er will".[7])

Man hat auf verschiedene Weise versucht, die Entstehung des Auferstehungsglaubens ohne Auferstehungsereignis begreiflich zu machen. Nach einer Vermutung, welche schon aus der Urzeit des Christentums stammt, und zwar aus jüdischer Quelle,[8]) haben die Jünger die Leiche Jesu heimlich aus dem Grabe genommen und dann beseitigt, hierauf aber von einer Auferstehung Jesu geredet, um sein Andenken von dem Makel gescheiterter Hoffnungen und eines schimpflichen Todes zu befreien und seine Pläne einer Reformation des jüdischen Volkslebens weiter verwirklichen zu können. Es hätte viel Unternehmungslust zu einem solchen Betruge gehört, von welchem sich die Betrüger nur Verfolgung versprechen konnten, und Jesus hatte seine Jünger nicht zu solchen Kunststücken erzogen. Daher hat die Erneuerung dieser Hypothese durch Reimarus nicht vielen Anklang gefunden, und wenn Strauß die Auferstehung Jesu einen „welthistorischen Humbug" nennt, so hat er dabei die Grenzen

[1]) Luk. 24, 25 f.; 44 f.

[2]) Matth. 28, 19 f.; Mark. 16, 15 f.; Luk. 24, 47 f.; Joh. 20, 21; 21, 15 f.; Apg. 1, 8.

[3]) Joh. 20, 22; Matth. 28, 19; Luk. 24, 49; Apg. 1, 4 f.

[4]) Mark. 16, 17 f.; Joh. 21, 18 f.

[5]) Apg. 1, 9 (Luk. 24, 51 ist καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν nicht genügend bezeugt); Luk. 9, 51; Mark. 16, 19; Joh. 6, 62; 20, 17; 1. Petr. 3, 22; Eph. 4, 10; 1. Tim. 3, 16; Hebr. 4, 14; 7, 26; 9, 24.

[6]) Matth. 28, 18. — [7]) Ps. 115, 3.

[8]) Matth. 28, 15; Justin Dial. 108; Clem. Recogn. I, 42.

seiner eigenen Auffassung überschritten in einer Anwandlung des Widerwillens gegen Jesus selber, in den er sich immer mehr hineingearbeitet hat, und der in seinem „Alten und neuen Glauben" so verletzend zutage tritt.

Nach einer andern Vermutung, welche den Rationalisten Bahrdt, Venturini, Paulus, aber auch einem Schleiermacher, Bunsen und Hase eingeleuchtet hat, ist Jesus am Kreuz in eine tiefe Ohnmacht gesunken, in dieser vom Kreuz abgenommen und in die Grabeshöhle gelegt worden, aber am Sonntag morgen wieder erwacht, wie es bei Scheintoten öfter am dritten Tage geschehen soll. Dann hat er sich seinen Jüngern einige Male gezeigt, auf dem Ölberg von ihnen Abschied genommen und irgendwo, vielleicht bei den Essenern am Toten Meer in der Stille ausgelebt. Es ist richtig, daß unter Umständen Gekreuzigte mit dem Leben davonkamen wie der eine jener drei Freunde des Josephus vor Jerusalem, welche Titus auf seine Bitte abnehmen ließ.[1]) Aber das geschah auf „sorgfältigste ärztliche Pflege" hin; wie hat dagegen der im Grab Erwachte in seinem todesmatten Zustande den Stein weggewälzt? Wie hat er auf den durchbohrten Füßen gehen können? Wie konnte er seinen Jüngern den Eindruck eines Todesüberwinders machen und nicht vielmehr den eines armen Patienten? Man sagt, er habe seine Heilkraft auch auf sich selber anwenden können; aber für sich selber hat er sie eben niemals gebraucht.[2]) Namentlich aber muß diese Scheintodhypothese über die Erzählung von dem Lanzenstich in die Seite Jesu[3]) hinweggehen, durch welchen sein Tod unzweideutig festgestellt wurde.

Größern Beifall hat eine dritte Vermutung gefunden. Schon Celsus legt sie zugrunde, wenn er sagt: „Wer hat das gesehen, daß der Tote auferstanden ist? Ein halbverrücktes Weib, wie ihr sagt, und vielleicht sonst noch einer von derselben Gauklerbande, sei es, daß er in einer krankhaften Gemütsverfassung träumte, oder daß er aus eignem Vorsatz und irregeleiteter Meinung Erscheinungen hatte, was schon Unzähligen begegnet ist, oder daß er, was wahrscheinlicher ist, die übrigen durch diesen Schwindel in Erstaunen setzen und durch diese Lüge andern Marktschreiern Eingang verschaffen wollte. Warum erschien Jesus nur einem Weiblein und seinen eigenen Gesellen heimlich und beiläufig? Da wurde er ja als Gerichteter von allen gesehen,

---

[1]) Vita 75. — [2]) Vgl. Matth. 4, 3 f.
[3]) Joh. 19, 34.

als Auferstandener aber nur von Einem!“ [1]) In neuerer Zeit ist diese Visionshypothese besonders durch Strauß und Renan beliebt geworden, jedoch in weniger feindseliger Gestalt. Man nimmt an, die Jünger seien nach dem Tod Jesu alsbald nach Galiläa zurückgekehrt; dort aber, an den Orten der frühern Wirksamkeit Jesu, sei ihnen sein Bild so lebendig vor die Seele getreten, daß sie gewiß geworden seien: er kann nicht tot sein. Dieser Gedanke habe sich bei ihnen durch Nachdenken über alttestamentliche Stellen, besonders über Jesaja 53 befestigt, und schließlich hätten einzelne, vor allem der lebhafte Petrus,[2]) ihn auch leiblich zu sehen und zu hören geglaubt. Dieses Erlebnis habe sich dann den übrigen beim Mahl auf dem Wege der Suggestion mitgeteilt, wie Ähnliches auch den Anhängern des Thomas Becket, des Savonarola, den Camisarden in Frankreich begegnet sei. So hätten zuletzt über fünfhundert auf einmal[3]) ihn zu sehen geglaubt, und da man ihn für lebend hielt, habe man gefolgert, das Grab müsse leer, und Jesus am dritten Tage[4]) auferstanden sein. Eine Untersuchung des Grabes habe nie stattgefunden;[5]) vielmehr habe man die Erscheinungen des Auferstandenen am dritten Tage hinzugedichtet und je länger je ausführlicher von denselben zu erzählen gewußt, auch je länger je mehr die reale Leiblichkeit Jesu bei den Erscheinungen betont: das Vorzeigen seiner Wundmale, das Essen mit den Jüngern u. dgl. Das Ende jener Halluzinationen, welches naturgemäß nach einigen Wochen beim Erlöschen der Aufregung eingetreten sei, habe man zu einer Himmelfahrt des Auferstandenen umgeprägt. Als neuen Beweis für diese Annahme hat man angeführt, daß das Petrus-Evangelium[6]) in der Tat die erste Erscheinung Jesu an den See Genezareth verlegt. Harnack[7]) und Rohrbach[8]) nehmen an, daß das Markus-Evangelium ursprünglich mit einer Erscheinung in Galiläa geschlossen habe, daß aber dieser Schluß nachträglich zur Ausgleichung mit der spätern, bei Lukas und Johannes vorliegenden jerusalemischen Überlieferung durch den jetzigen Schluß, eine Erzählung des Aristion, verdrängt worden sei; als historisch soll immerhin auch das gelten, daß die Frauen am dritten Tage das Grab leer gefunden haben. Diese Hypothese

[1]) Orig. c. Cels. II, 55. 70.
[2]) 1. Kor. 15, 5; Luk. 24, 34. — [3]) 1. Kor. 15, 6. — [4]) Nach Hos. 6, 2.
[5]) Meyer, Die Auferstehung Christi, S. 213.
[6]) V. 58 f. — [7]) Texte u. Unters. IX, 2, 31 f.
[8]) Der Schluß des Markus-Evangeliums ꝛc. 1894; Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi, 1898.

rechnet reichlich mit unbekannten Größen wie dem (unbewiesenen) ursprünglichen Schluß des Markus und dem (verlorenen) Schluß des Petrus-Evangeliums; um so gewalttätiger ist das Verfahren, welches sie den Redaktoren des Markus-Evangeliums zuschreibt, die Ausstoßung einer ganzen Erzählung zugunsten der späteren Aufzählung des Aristion.

Nach der Visionshypothese war der Auferstehungsglaube lediglich eine Frucht der Überzeugung der Jünger, daß Jesus nicht aufgehört habe zu wirken, ein Wiedererwachen ihres Vertrauens zu der guten Sache Jesu. Man sagt, eine rein geistige Fortdauer sei für ihre jüdische Denkweise, die nach dem Tode zunächst nur ein Dasein in der Unterwelt kannte, ein unvollziehbarer Gedanke gewesen; daß dagegen die Auferstehung von Toten für möglich gehalten wurde, zeige sich u. a. in der Furcht des Herodes Antipas, daß Jesus der auferstandene Täufer Johannes sei.[1]) Es wird ferner darauf Gewicht gelegt, daß Paulus sein Erlebnis vor Damaskus als eine Erscheinung des Auferstandnen schildere,[2]) während es doch unstreitig den Charakter einer Vision habe. Daher denkt sich Keim die Erscheinungen zwar als wirkliche Lebenszeichen des verherrlichten Jesus, der seinen Lauf zur obern Welt genommen habe, gleichsam als Telegramme vom Himmel mittelst der Sinnesorgane der Jünger;[3]) jedoch die Auferstehung gibt auch er preis. Aber Paulus bespricht das Ereignis, welches seine Bekehrung herbeigeführt hat, stets mit Nachdruck als einen objektiven Vorgang und leitet sein Recht auf den Apostelnamen davon ab, daß er so gut wie die Zwölf den Herrn gesehen habe[4]) und von ihm direkt berufen worden sei.[5]) Er sagt allerdings, Gott habe seinen Sohn „in ihm" geoffenbart;[6]) aber erstlich schließt dieses „in mir" einen objektiven Vorgang nicht aus, sondern betont nur dessen Wirkung auf das innere Leben des Paulus; zweitens bezieht sich die Stelle gar nicht auf die eigentliche Bekehrung, welche bereits durch die Worte „berufen durch seine Gnade" ausgedrückt ist, sondern auf die Ausgestaltung des paulinischen Christusbildes im Geiste des Bekehrten, welche ihn zur Verkündigung des Sohnes Gottes und Erlösers der Menschheit unter den Heiden trieb. Was die Zwölfe betrifft, so war der Gedanke an eine bloß geistige Fortdauer zu jener Zeit nicht nur dem hellenistischen Judentum ge-

---

[1]) Mark. 6, 14 f. — [2]) 1. Kor. 15, 8.
[3]) Geschichte Jesu von Nazara III, 594 f.
[4]) 1. Kor. 9, 1. — [5]) Gal. 1, 1. — [6]) Gal. 1, 16.

läufig,[1]) sondern auch in Palästina eine gangbare Vorstellung; wir finden sie bei den Essenern[2]) und im Buch der Jubiläen.[3]) Somit waren die Jünger nicht darauf angewiesen, ihrem Glauben, daß Jesus nicht dahin sein könne, alsbald die Form des Auferstehungsglaubens zu geben, der so leicht zu widerlegen war, wenn es sich anders verhielt. Eine Untersuchung des Grabes hätte ja dann genügt, ihn zuschanden zu machen, — es sei denn, daß man von neuem zu heimlicher Entfernung des Leichnams seine Zuflucht nehmen wollte, sei es durch die Jünger, oder durch Diener des Synedriums,[4]) oder durch Joseph von Arimathia, den es gereute, einen Gekreuzigten in sein Familiengrab aufgenommen zu haben.[5]) Nun erzählen aber die Quellen einerseits, daß das Grab leer gefunden worden, andrerseits, daß Jesus den Jüngern erschienen sei, und zwar in Jerusalem und am gleichen Tage, dann erst in Galiläa. Was gab den Jüngern den Mut, an die Wirklichkeit dieser Erscheinungen zu glauben, auch als dieselben aufgehört hatten, und man sie wegen ihrer Auferstehungspredigt Trunkene[6]) und Verrückte[7]) nannte? Sie müssen mehr erlebt haben als einen kurzen Erregungszustand, der uns mit seinen Selbstsuggestionen und Halluzinationen in der Tat mehr an das Irrenhaus als an die Pforte des Himmels erinnern würde. Sie erlebten persönliche Begegnungen mit Jesus, welche sie seiner Gegenwart und seines Beistandes für ihr ganzes Leben gewiß machten; das riß sie aus der hoffnungslosen Trauer heraus, wie später den Saulus aus seiner blinden Feindschaft gegen den Nazarener, und machte Zeugen der Auferstehung aus ihnen.

Paulus bezeugt es[8]) als den gemeinsamen Glauben der Christengemeinden und aller Apostel, den er selbst überliefert erhalten und weiter überliefert habe, daß Christus gestorben sei für unsere Sünden nach der Schrift, und begraben, und am dritten Tag auferstanden sei nach der Schrift, und gesehen worden von einer Reihe von Zeugen, deren mehrere Hunderte noch am Leben seien. Keine Hypothese hat bis jetzt seine weitern Worte widerlegt:[9]) „Wenn Christus nicht auferweckt ist, so ist unsere Predigt eitel, so ist auch euer Glaube eitel; wir werden aber auch als falsche Zeugen Gottes erfunden, weil wir

---

[1]) Sap. Sal. 3, 1 f.; 15, 8; Philo de Abr. 44; 4. Makk. 17, 18.

[2]) Josephus B. J. II, 8, 11. — [3]) Kap. 23.

[4]) Réville, Jésus de Nazareth II, 461.

[5]) O. Holtzmann, Leben Jesu, S. 392 f.; H. Holtzmann, Theol. Rundschau 1906, S. 79 f.

[6]) Apg. 2, 13. — [7]) Apg. 26, 24. — [8]) 1. Kor. 15, 4 f. — [9]) 1. Kor. 15. 14 f.

von Gott bezeugt haben, er habe Christus auferweckt, den er doch nicht auferweckt hat. Ist aber Christus nicht auferweckt, so ist euer Glaube vergeblich, so seid ihr noch in euern Sünden, so sind auch die in Christus Entschlafenen verloren. Nun aber ist Christus auferweckt von den Toten als der Erstling der Entschlafenen." Wer sich dieser Beweisführung glaubt entziehen zu sollen, wie Harnack den Osterglauben auch ohne die Osterbotschaft begreifen und „das sinnliche Wunder aufgeben" will,[1]) der tut es weniger aus historisch-kritischen Erwägungen (denn mit den Gründen, welche auf diesem Gebiet gegen die Auferstehung Jesu vorgebracht werden, ließe sich ebensogut beweisen, daß Jesus nicht gekreuzigt worden sei, — wie viele Differenzen enthält die Passionsgeschichte!), als unter dem Zwang einer Weltanschauung, welche für das Wunder keinen Raum hat. Das irdische Leben, wie es nach den uns bekannten Naturgesetzen entsteht, verläuft und wieder vergeht; im Hintergrund als blasse Möglichkeit die Unsterblichkeit der Seele: so viel gestattet uns diese Weltanschauung.[2]) Nach christlichem Glauben dagegen ist das jetzige Leben des Menschen zwar mit Anlagen und Kräften erfüllt, welche er zur Gottesebenbildlichkeit entfalten kann; aber die Erde bleibt doch stets nur die Vorschule zu einem höhern Dasein, in welchem erst das Ziel unserer Bestimmung erreicht wird. Die Auferstehung Jesu aber ist dasjenige Ereignis, durch welches dieses höhere Lebensgebiet uns entscheidend *aufgeschlossen* ist. Wenn Hase sagt:[3]) „So endet unsere Geschichte in Ungewißheit und Unbestimmtheit," so nehmen wir dieses Resultat weder für die Geschichte Jesu, noch für unsere eigene Lebensgeschichte an, sondern wir wissen von einem Ende in Herrlichkeit und ewigem Leben, dank der Auferstehung Jesu. Sie ist die feierliche Erklärung Gottes, daß Jesus als der Gerechte gestorben sei, dessen Tod das Lösegeld für die Sünden ist.[4]) Sie hat Jesus zum Sohne Gottes in Kraft und Lebensfülle gemacht, von welchem nun als dem Herrn über alle Gnade und Frieden ausgeht.[5]) Die Kraft der Auferstehung Jesu ist das Lebenselement des Christen, in welches er durch die Vergebung der Sünden eingetreten ist, und welches ihn zu allem Guten stärkt.[6]) Die Auferstehung Jesu gibt uns die lebendige Hoffnung auf das unverwelkliche Erbe im Himmel,[7]) und zwar nicht als

[1]) Wesen des Christentums, S. 101 f.
[2]) Meyer, Die Auferstehung Christi, S. 331 f.
[3]) Geschichte Jesu, 1891, S. 766.
[4]) Röm. 8, 34. — [5]) Röm. 1, 4.
[6]) Phil. 3, 10; Hebr. 13, 20. — [7]) 1. Petr. 1, 3.

eine schwärmerische Erwartung, sondern so, daß der Geist, welcher Jesus lebendig gemacht hat und jetzt in uns wohnt, einst auch uns zur Teilnahme am ewigen Leben bringen wird.[1]) So eng ist die Begründung, der Bestand und die Vollendung des christlichen Lebens mit der Auferstehung Jesu verknüpft.

Auf zwei Punkte muß aber noch mit Nachdruck hingewiesen werden. Erstens: wir sind darin gegenüber den ersten Jüngern im Vorteil, daß wir die Auferstehung Jesu noch konsequenter als sie im Zusammenhang mit dem übrigen Leben Jesu anschauen dürfen, nicht bloß als einzelnes Ereignis. In der Predigt der Zwölf war die Auferstehung Jesu das entscheidende Gotteszeugnis für die Messianität Jesu gegenüber den Juden, welche in dem Lebensgang Jesu den siegreichen Erfolg vermißten. Heute wird wohl niemand Jesus einen Vorwurf daraus machen, daß er kein Barkochba sein wollte; seine Worte und Werke bezeugen, daß er der Größte in Israel gewesen ist. Deshalb dürfen wir nun in entgegengesetzter Richtung schließen: weil Jesus sich im Leben und bis in den Tod als der wahre Messias und Gottesknecht bewährt hatte, darum konnte er nicht im Tode bleiben, den er für unsere Sünde erlitten, sondern Gott mußte sich zu ihm bekennen durch die Erhöhung in den Besitz eines unvergänglichen Lebens, damit er allen zuwende, was er für alle erworben hatte. Das Leben Jesu war in allen seinen Teilen ein Wunder der heiligen Liebe gegenüber der Sünde der Menschen gewesen; es wurde gekrönt durch das Wunder des siegenden Lebens gegenüber dem Tode. Es war auch ein Naturgesetz, welches sich darin offenbarte; es konnte nicht anders gehen; „es war nicht möglich, daß er vom Tode behalten würde."[2]) Es ist nicht an dem, daß unser Gesamteindruck von Jesus abhängig sein müßte von der Art, wie wir die Ostergeschichten uns klar zu machen vermögen. Vielmehr trägt und verbürgt das Leben Jesu die Auferstehungsgeschichte und findet seine Krönung in derselben. Wir glauben an Jesus nicht bloß, weil er auferstanden ist, sondern weil er der Mann dazu war, Sünde und Tod zu überwinden, so glauben wir denen, welche ihn auferstanden gesehen haben, und freuen uns, daß dieses Leben der Menschheit erhalten geblieben ist.

Zweitens: Neben dem „daß" fordert auch das „wie" der Auferstehung Jesu unser Nachdenken heraus, und am besten leiten uns bei demselben die Anschauungen des Mannes, welcher allein

---

[1]) Röm. 8, 11. — [2]) Apg. 2, 24.

zusammenhängende Gedanken darüber hinterlassen hat, des Paulus. Er, welcher die letzte Erscheinung des Auferstandenen erlebt hat,[1]) hält den Leugnern der künftigen Totenauferstehung die Auferweckung Jesu als einen Bestandteil des gemeinsamen christlichen Glaubens entgegen[2]) in der Meinung, daß durch jenes Erlebnis Jesu bereits der Anfang gemacht sei zu dem entsprechenden Erlebnis, das uns bevorstehe.[3]) Dieser Zusammenhang verpflichtet uns, die Schilderung, welche Paulus nachher[4]) von der Beschaffenheit der Auferstandenen gibt, auch auf den auferstandenen Jesus anzuwenden. Er sagt: bei der Auferstehung der Toten wird der sterbliche Leib durch eine Machtwirkung Gottes lebendig gemacht werden,[5]) jedoch nicht im Sinn einer Wiederherstellung des früheren Zustandes. „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben;“ [6]) das Fleisch ist zum Sitz der Sünde und des Todes geworden[7]) und muß zugrunde gehen. Was aufersteht ist nicht dieser „animalische“ Fleischesleib, sondern ein geistlicher Leib,[8]) nicht das irdische Zelt, sondern ein himmlisches Haus,[9]) nicht der jetzige Leib der Vergänglichkeit, Unehre und Schwachheit, sondern ein Leib der Unvergänglichkeit, Herrlichkeit und Kraft.[10]) Die, welche von der Parusie des Herrn lebend angetroffen werden, müssen eine Verwandlung durchmachen;[11]) bei allen wird der „Leib unsrer Erniedrigung“ umgestaltet zu einem höhern leiblichen (aber nicht mehr fleischlichen) Dasein.[12]) Das Sterbliche (der jetzige Leib) muß Unsterblichkeit wie ein Gewand „anziehen“;[13]) ein einfacher Übergang des einen ins andre wäre nicht möglich.[14]) Wie das Samenkorn unscheinbar ist neben der Ähre, die nach seinem Sterben in der Erde aus ihm erwächst,[15]) so ist das irdische Leben des Christen ein unscheinbarer Anfang, der nach dem Tode niemals hergestellt wird, sondern durch die Auferstehung in eine höhere Lebensstufe übergeht. Der Typus dieses neuen Lebens ist aber der erhöhte Christus. Die Seinigen werden mit ihm verherrlicht;[16]) sie tragen dann sein Bild an sich;[17]) ihr Leib wird seinem Herrlichkeitsleib gleichgestaltet.[18]) Ihnen soll widerfahren, was auch ihm bei seiner Auferweckung widerfahren ist. Vor derselben war Jesus

[1]) 1. Kor. 15, 8; 9, 1. — [2]) 1. Kor. 15, 4 f. 12.
[3]) 1. Kor. 15, 20. 23; 6, 14; 2. Kor. 4, 14; Kol. 1, 18.
[4]) 1. Kor. 15, 35 f. — [5]) Röm. 8, 11. — [6]) 1. Kor. 15, 50.
[7]) Röm. 8, 3; 7, 24. — [8]) 1. Kor. 15, 44. — [9]) 2. Kor. 5, 1 f.
[10]) 1. Kor. 15, 42 f. — [11]) 1. Kor. 15, 52. — [12]) Phil. 3, 21.
[13]) 1. Kor. 15, 53. — [14]) 1. Kor. 15, 50. — [15]) 1. Kor. 15, 36 f.
[16]) Röm. 8, 17. — [17]) 1. Kor. 15, 49. — [18]) Phil. 3, 21.

ein Mensch, vom Weibe geboren,[1]) in menschlicher Niedrigkeit[2]) seinen Gehorsam gegen Gott bewährend,[3]) irdischer Schwachheit unterworfen,[4]) dem Todesschicksal ausgesetzt.[5]) Durch die Auferweckung dagegen (nicht erst durch die Himmelfahrt) ist er erhöht[6]) zum Sohne Gottes in Kraft,[7]) der zur Rechten Gottes ist[8]) und nur Gott über sich hat.[9]) Er lebt im Himmel[10]) als Haupt[11]) und Herr der Gemeinde,[12]) die ihn anruft[13]) als den König im Reiche Gottes,[14]) als den Herrn der Herrlichkeit.[15]) Keine Schwachheit des Fleisches haftet ihm mehr an, sondern wie Gott[16]) ist er lebendigmachender Geist[17]) und Träger eines unvergänglichen Lebens,[18]) welches seinen auferstandenen Leib durchdringt,[19]) sich aber auch den Gläubigen als Leben Christi in ihnen mitteilt.[20]) Der Abstand zwischen diesem himmlischen, jetzigen Christus und dem frühern ist dem Apostel so bedeutungsvoll, daß er sagt: „Wenn wir Christus auch gekannt haben nach dem Fleische, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr."[21]) Dies ist in der spätern Kirche oft nicht genug beachtet worden. Wie man die Zukunftshoffnung durch den unglücklichen Ausdruck: „Ich glaube eine Auferstehung des Fleisches" materialisiert hat, so wird auch bei Christus die leibliche Auferstehung oft in einer Weise betont, welche das Größte an ihr übersehen läßt, daß sie nämlich ihrem tiefsten Wesen nach die Versetzung in einen andern, höhern geistigen Lebensstand war, welchem die nicht mehr lokalisierte, sondern universale Wirkung des Erhöhten entspricht. Auf dem Standpunkt des Paulus versteht es sich von selbst, daß der Auferstandene nicht von Kajaphas oder Pilatus, sondern nur von den Jüngern gesehen und gehört werden konnte. Auch die Jünger aber sahen ihn nicht so, wie wir beliebige Gegenstände der materiellen Welt sehen, sondern mittelst einer nicht näher zu beschreibenden geistigen Erhebung ihrer Herzen und Sinne zu dem an sich Übersinnlichen, welche ihre nächste Analogie an den Erlebnissen der Propheten bei ihrer Berufung hat. Die Erscheinungen des Auferstandenen waren nicht „Visionen" im

---

[1]) 1. Kor. 15, 21; Phil. 2, 7; Gal. 4, 4. — [2]) 2. Kor. 8, 9; Phil. 2, 7.
[3]) Röm. 5, 19; Phil. 2, 8. — [4]) 2. Kor. 13, 4.
[5]) 2. Kor. 4, 10; Röm. 6, 10; Phil. 2, 8. — [6]) Phil. 2, 9.
[7]) Röm. 1, 4; 1. Kor. 1, 24. — [8]) Röm. 8, 34; Kol. 3, 1.
[9]) 1. Kor. 3, 23; 11, 3; 15, 24 f. — [10]) Röm. 5, 10; Phil. 3, 20.
[11]) Kol. 1, 18. — [12]) 1. Kor. 12, 3; Phil. 2, 11.
[13]) 1. Kor. 1, 1; Phil. 2, 10. — [14]) 1. Kor. 15, 25.
[15]) 1. Kor. 2, 8; 2. Kor. 3, 18. — [16]) 2. Kor. 4, 4.
[17]) 1. Kor. 15, 45; 6, 17; 2. Kor. 3, 17. — [18]) Röm. 6, 9. 23.
[19]) Phil. 3, 21. — [20]) Gal. 2, 20. — [21]) 2. Kor. 5, 16.

Sinne von Halluzinationen, wohl aber Kundgebungen des lebendigen Jesus, bei welchen das Leibliche nur noch insoweit in Betracht kam, als es notwendig war, um die Jünger von der Identität Jesu zu überzeugen, das Geistige dagegen die Hülle von Raum und Zeit bereits durchbrach und bald vollends hinter sich ließ. Damit hat eine neue Daseinsform, die der verklärten Menschheit begonnen; der Morgenstern eines neuen Welttages ist aufgegangen, und uns ist mehr als „Fortdauer" und „Unsterblichkeit" verbürgt: das Fortschreiten unsrer Gesamtpersönlichkeit durch den Tod zu einem höhern Leben in der Herrlichkeit des Auferstandenen.

VI. Abschnitt.

Das Selbstbewußtsein Jesu.

Jesus verkündigte das Reich Gottes als ein kommendes, welches jedoch in der Wirksamkeit Jesu bereits vorhanden sei. Er ehrte die Heilige Schrift seines Volkes, behandelte sie aber frei und selbständig als Gottes unmittelbar Bevollmächtigter. Er wollte sein Werk nicht auf Zeichen und Wunder gründen und tat doch Wunder, in welchen sich seine Herrlichkeit offenbarte. Er schrieb sich selber eine persönliche Vollendung seines Werkes durch die Wiederkunft zu, welche ihm alles zu Füßen legen werde; aber er sah dieselbe als Endpunkt nach einem Todesleiden, welches er um der Sünde der Menschen willen durchmachen müsse. Alle diese scheinbaren Widersprüche nötigen uns, von der Lehre und Tätigkeit Jesu auf das Geheimnis seiner Person zurückzugehen, nicht um dieselbe dogmatisch zu konstruieren, sondern um aus den eignen Aussagen Jesu sein Selbstbewußtsein zu erkennen. Wer war Jesus? Wer wollte er sein?

Die Ansicht Wellhausens,[1]) daß Jesus vor allem ein Lehrer des Weges Gottes gewesen sei, ist gar zu nüchtern und wird mit dem Gleichnis vom Säemann nur ungenügend begründet. Der erste Eindruck, welchen die Menge von seinem Auftreten hatte, war vielmehr der, daß Jesus ein Prophet sei, ein von Gott besonders berufener und erleuchteter Mann, welcher im Namen Gottes rede und in der Kraft des Geistes Gottes wirke. So beurteilt ihn die Samariterin,[2]) so die Menge nach der Totenerweckung zu Nain[3]) und nach der Speisung,[4]) so die Galiläer im allgemeinen,[5]) und die Festbesucher in Jerusalem;[6]) einen „prophetischen Mann" nennen ihn

[1]) Einl. in die drei ersten Evang., S. 94.

[2]) Joh. 4, 19. — [3]) Luk. 7, 16.

[4]) Joh. 6, 14; hier ist speziell an den Propheten wie Mose Deut. 18, 15 gedacht.

[5]) Mark. 6, 15; 8, 28. — [6]) Joh. 7, 40; Matth. 21, 11. 46.

noch die Emmausjünger.[1]) Es würde an sich noch nicht über die Linie des Bewußtseins eines Propheten hinausgehen, wenn Jesus öfter sagt, er sei „gekommen", um zu retten, und dergleichen;[2]) denn er braucht denselben Ausdruck im Sinne von „auftreten" auch von dem Täufer Johannes.[3]) Aber es mußte den Zuhörern auffallen, daß Jesus sich niemals einen Propheten nannte[4]) und seine Reden niemals einleitete: „So spricht der Herr," sondern stets in eigner Person redete „als einer, der Vollmacht hatte." Wir haben gesehen, wie diese Selbständigkeit sich in bemerkenswertem Unterschied von der Weise der Schriftgelehrten auch dem Alten Testament gegenüber äußerte; sie drängte zu einer höhern Benennung für den rätselhaften Mann und seine einsame Größe inmitten des Volkes. Die ersten, welche sich damit hervorwagten, waren die Besessenen, auf welche die Macht seiner Persönlichkeit wirkte, ohne daß sie an die politische Gefährlichkeit ihrer Äußerungen zu denken hatten. Angstvoll erregt schrien sie ihm zu, er sei der Heilige Gottes, der von Gott Ausgesonderte und Geweihte;[5]) er sei der Sohn Gottes, der Sohn des Höchsten,[6]) — lauter Ausdrücke, mit welchen sie Jesus als den Messias begrüßten.[7]) Der Name „Gottessohn" ist im Alten Testamente teils ein Attribut der Engel,[8]) teils ein Ehrenname des Volkes Israel als des auserwählten Volkes;[9]) es erhält ihn aber auch der König als Vertreter dieses Volkes,[10]) und speziell der erwartete Messias als das Idealbild eines israelitischen Königs;[11]) so hieß „Gottessohn" im Munde der Zeitgenossen Jesu einfach „Messias". Erst nach den Besessenen wagten es auch Kranke, Jesus mit einem ähnlichen Namen als „Sohn Davids" anzurufen,[12]) und die Menge begann sich zu fragen, ob er nicht der Davidssohn sei?[13]) Auch dies war ein Ausdruck der nationalen Messiashoffnung, im Anschluß an prophetische Stellen[14]) geprägt. Aber Jesus begünstigte solche Kundgebungen nicht, weil sich ihnen stets ein politisch-revolutionärer Beigeschmack anheftete.[15]) Während er im Privatgespräch mit der

---

[1]) Luk. 24, 19. — [2]) Matth. 5, 17; 9, 13; 10, 34.
[3]) Matth. 11, 18; 17, 12; 21, 32.
[4]) Auch nicht Matth. 10, 41; 13, 57; Luk. 13, 33 f.
[5]) Mark. 1, 24. — [6]) Mark. 3, 11; 5, 7.
[7]) Vgl. H. J. Holtzmann, Das messianische Bewußtsein Jesu, 1907.
[8]) Gen. 6, 2; Hiob 38, 7. — [9]) Exod. 4, 22; Hos. 11, 1; Jer. 31, 9.
[10]) 2. Sam. 7, 14; Ps. 89, 27. — [11]) Ps. 2, 7. 12.
[12]) Matth. 9, 27; 15, 22; 20, 30. — [13]) Matth. 12, 23.
[14]) Jes. 11, 1; Micha 5, 1. — [15]) Mark. 3, 12; Matth. 12, 16.

Samariterin eine Andeutung in diesem Sinne machte,[1]) hat er sich von dem Volk erst beim Einzug in Jerusalem den Zuruf: „Hosianna dem Sohne Davids!" gefallen lassen.[2]) Deshalb hielt ihn die große Mehrzahl der Galiläer noch gegen das Ende seiner Wirksamkeit teils für den auferstandenen Täufer, teils für den von Maleachi verheißenen Elias, teils für den wiedergekommenen Jeremia,[3]) teils für sonst einen der alten Propheten,[4]) aber nicht für den Messias; denn von dem Messias erwartete man ein glänzenderes, imposanteres Auftreten. Auch bei den Jüngern wagte sich nur vereinzelt der Eindruck hervor, daß Jesus der Messias sei, und zwar ist es psychologisch verständlich, daß dies bei der ersten Bekanntschaft mit Jesus[5]) und dann wieder nach der wunderbaren Speisung geschah.[6]) Zwischenhinein machte das unscheinbare Auftreten Jesu sie immer wieder an dieser Vermutung irre, wie es auch dem Täufer ergangen ist.[7]) Seine Persönlichkeit hatte sie mächtig erfaßt; aber sein Vorgehen und sein Erfolg schien unzulänglich.

Erst seit dem Abfall der Galiläer[8]) gelangte bei den Zwölfen in bewußtem Unterschied von den schwankenden Meinungen der Menge die Überzeugung zum Durchbruch, welche in dem Bekenntnis des Petrus zu Cäsarea Philippi[9]) ans Licht trat. Jesus begrüßte diese Überzeugung mit Freuden als eine solche, die nicht von Fleisch und Blut stamme, sondern dem Jünger durch göttliche Offenbarung zuteil geworden sei.[10]) Daraus folgt aber durchaus nicht, daß es dem Petrus damals überhaupt zum erstenmal eingefallen sei, Jesus für den Messias zu halten. Nicht als plötzlicher Geistesblitz konnte sein Bekenntnis für Jesus wertvoll sein, sondern nur als die ausgereifte Frucht einer innern Entwicklung; durch den Umgang mit Jesus hatte Gott dem Jünger das Verständnis für sein Messiastum aufgehen lassen, bis es in den Tagen der Krisis vermöge eines edeln Trotzes gegenüber der Menge zur vollen Gewißheit wurde. Noch weniger läßt sich aus der Szene von Cäsarea Philippi folgern, daß Jesus selber erst damals zu der Überzeugung von seiner Messianität gelangt sei. Auch wenn wir von den Weissagungen der Kindheits-

---

[1]) Joh. 4, 26. — [2]) Matth. 21, 9. 15.

[3]) 2. Makk. 2, 4 f.; Baruch Aeth. 3, 14; vgl. Ps.-Epiphanius de vitis proph. 2.

[4]) Matth. 16, 14; Mark. 8, 28; Luk. 9, 8. 19. — [5]) Joh. 1, 41. 45. 50.

[6]) Matth. 14, 33; Joh. 6, 69. — [7]) Matth. 11, 3. — [8]) Joh. 6, 66.

[9]) Mark. 8, 29: *σὺ εἶ ὁ Χριστός;* Matth. 16, 16; Luk. 9, 20.

[10]) Matth. 16, 17.

geschichte[1]) absehen, bleibt doch die Tatsache stehen, daß Jesus lange vor jener Reise in das Gebiet des Philippus auf die Frage des Täufers Johannes, ob er der Kommende sei, geantwortet hat: es geschehen durch mich diejenigen Gottestaten, welche im Alten Testament[2]) auf die Zeit des Messias geweissagt sind, freilich nicht die Taten des richtenden Zornes, aber die Taten der rettenden Liebe; selig ist darum, wer nicht an mir irre wird![3]) Gleich nachher hat Jesus seinen Vorläufer Johannes als den Wegbereiter, den Elias bezeichnet, welcher nach der allgemeinen damaligen Erwartung vor dem Messias hergehen sollte.[4]) Vollends überstürzt ist die Behauptung Lagardes und Volkmars, Jesus habe überhaupt niemals der Messias sein wollen. Wrede[5]) hat dieselbe durch die Behauptung zu stützen gesucht, daß die Geflissentlichkeit, mit welcher der zweite Evangelist Jesus seine Messianität verhüllen lasse und die Jünger als verständnislose Leute schildere, auf eine frühere Stufe des urchristlichen Bewußtseins zurückweise, für welche die Messianität Jesu überhaupt erst mit seiner Auferstehung begonnen habe; aber nicht nur Joh. Weiß[6]) hat in diesem Buch „eine ungesund kritische und skeptische Stimmung" gefunden.

Jesus hat den Einzug in Jerusalem in der Absicht veranstaltet, es einmal unzweideutig auszusprechen, daß er in der Tat der Messias sei, und dadurch die Aufforderung: „Bist du der Messias, so sage es uns frei heraus!"[7]) für die Zukunft abzuschneiden. Durch den friedlichen Aufzug jedoch, durch das Reiten auf dem Eselsfüllen, welches an die Weissagung bei Sacharja[8]) erinnerte, wahrte Jesus die Auffassung, die er vom Messiasamt hatte: er kam nach Jerusalem als der Gerechte in dem demütigen Aufzug eines Friedensfürsten, nicht als Krieger auf dem Streitroß. Als Kajaphas Jesus vor dem Synedrium zu der Erklärung an Eides Statt aufforderte, ob er der Messias, der Sohn des Hochgelobten sei?[9]) da antwortete Jesus mit einem unzweideutigen Ja! Ebenso hat er sich vor Pilatus als König der Juden bekannt,[10]) obwohl er auch hier die Rolle eines

[1]) Luk. 1, 32; 2, 11. 30. — [2]) Jes. 35, 5 f.; 61, 1. — [3]) Matth. 11, 4 f.
[4]) Matth. 11, 10; vgl. 17, 12.
[5]) Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901, S. 213 f. In der Nachfolge Wredes wird das Messiasbewußtsein Jesu ebenfalls in Abrede gestellt von Bousset in seinem „Kyrios Christos"; dagegen Wernle, Jesus und Paulus, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche Heft 1/2 1915, auch separat.
[6]) Das älteste Evangelium, Vorwort, S. VI.
[7]) Joh. 10, 24. — [8]) 9, 9. — [9]) Matth. 26, 63; Mark. 14, 61.
[10]) Mark. 15, 2.

politischen Thronbewerbers, welcher ein irdisches Reich anstrebt, bestimmt ablehnte.[1]) Als König der Juden verspotteten ihn die römischen Soldaten mit der Dornenkrönung und dem Rohrzepter;[2]) als Messias hießen ihn die Hohenpriester höhnend vom Kreuz herabsteigen;[3]) als Judenkönig bezeichnete ihn die Kreuzüberschrift des Pilatus.[4]) Jesus hat das Bewußtsein des Messiastums lange Zeit für sich behalten und auch seine Jünger noch bis zuletzt davon schweigen heißen.[5]) Aber gehegt hat er es, wenn wir die Quellen nicht willkürlich schweigen heißen, vom Beginn seiner Wirksamkeit an, und zwar nicht nur als Bewußtsein einer künftigen Würde, wie Joh. Weiß[6]) und A. Schweitzer[7]) annehmen, sondern als einen schon gegenwärtigen Besitz.[8]) Seine Weihe zum Messiasberuf war der Vorgang bei der Taufe. Hier erhielt Jesus als der geliebte Sohn, auf welchem des Vaters Wohlgefallen ruhte, die Ausrüstung mit dem Geiste, deren er zum Messiaswerk bedurfte.[9]) Wie aber vielleicht schon die Worte „an welchem ich Wohlgefallen habe" einen Anklang an die Schilderung des Gottesknechts bei Deutero-Jesaja[10]) enthalten, so nennt der Täufer von da an Jesus bald das Lamm Gottes,[11]) bald den Auserwählten Gottes;[12]) weil Jesus der gehorsame Sohn war, konnte er nicht anders Messias werden als in der Tätigkeit des leidenden Gottesknechts. Jesus wollte der Messias Israels sein, und es war kein Irrtum, daß ihm die Christenheit in Erinnerung an das Bekenntnis ihrer Urgemeinde den stehenden Beinamen „Christus" gegeben hat.[13])

Immerhin war das Messiasbewußtsein nicht der tiefste Quellpunkt, nicht der eigentliche Zentralgedanke des Selbstbewußtseins Jesu. Dies geht schon daraus hervor, daß er selber, wenn er von sich zu reden hat, eine andre Selbstbezeichnung braucht; er nennt sich den Menschensohn. Dieser Ausdruck kommt in seinem Munde so häufig vor, daß er oft beinahe die Worte „ich", „mich", „mein" ꝛc.

---

[1]) Joh. 18, 30. — [2]) Mark. 15, 17 f. — [3]) Mark. 15, 32.

[4]) Joh. 19, 19. — [5]) Mark. 8, 30.

[6]) Predigt Jesu vom Reich Gottes[2], 158 f.

[7]) Das Abendmahl II, 66 f.

[8]) Vgl. Dalman, Die Worte Jesu I, 250 f.; O. Holtzmann, Leben Jesu, S. 105.

[9]) Nach Jes. 11, 2. — [10]) Jes. 42, 1. — [11]) Joh. 1, 29.

[12]) Joh. 1, 34 nach ℵ e Ss. Sc. Ambr.

[13]) Vgl. dazu jetzt die mit starkem Psychologismus arbeitende Darstellung Wernles in seinem „Jesus" 1916 S. 272—368, sowie die dadurch hervorgerufene Veröffentlichung von Loofs: „Wer war Jesus Christus" 1916.

zu vertreten scheint, wie denn nicht selten der eine Evangelist das Wort „Menschensohn" braucht, während der andere im parallelen Spruch das Pronomen anwendet; z. B. Lukas sagt, „wegen des Menschensohnes",[1]) Matthäus dagegen „um meinetwillen";[2]) Matthäus: „wer sagen die Leute, daß der Menschensohn sei"?[3]) Markus dagegen: „wer sagen die Leute, daß ich sei"?[4]) Allein bei genauerem Zusehen stellt sich doch heraus, daß Jesus sich nur in bestimmten Gedankenverbindungen den Menschensohn nennt. Erstlich dann, wenn er von seiner Berufsarbeit und seinem Berufsschicksal redet: der Menschensohn ist gekommen, um zu dienen,[5]) um das Verlorne zu suchen und zu retten;[6]) er streut den guten Samen aus[7]) während der „Tage des Menschensohnes";[8]) er wird viel leiden müssen,[9]) aber in Herrlichkeit wiederkommen.[10]) Dagegen fühlt jeder Leser, daß es nicht heißen konnte: „Gib dem Menschensohn zu trinken", sondern nur: „Gib mir zu trinken."[11]) Ferner stellt der Ausdruck sich gerne dann ein, wenn Jesus sich im betonten Unterschied von andern meint: von den Füchsen und Vögeln,[12]) von Johannes dem Täufer,[13]) von Jona,[14]) von Judas Iskarioth,[15]) aber auch von Gott[16]) und dem Heiligen Geist.[17]) Dagegen braucht Jesus im Gegensatz zu dem unpersönlichen Wort: „Zu den Alten ist gesagt" das einfache „Ich aber sage euch."[18]) Er nennt sich somit dann „Menschensohn", wenn er die gerade ihm persönlich übertragene Lebensaufgabe hervorheben will.

Aber was wollte er nun mit dem Wort „Menschensohn" ausdrücken? So wenig wir es dogmatisch bloß auf die „menschliche Natur" Christi beziehen dürfen, ebensowenig ist es sachgemäß, Menschensohn mit Schleiermacher, Neander, Beyschlag u. a. durch „Idealmensch" oder „Vollmensch" wiederzugeben; solche moderne Abstraktionen drücken den Gedanken Jesu nicht richtig aus. Neuerdings hat Lagarde darauf aufmerksam gemacht, daß „Menschensohn" (Barnascha) im Aramäischen, welches Jesus gesprochen, einfach „Mensch" und nichts andres bedeute, und man hat, den Winken Wellhausens folgend, diese Bedeutung durchzuführen gesucht. Man

[1]) 6, 22. — [2]) 5, 11.

[3]) 16, 13; das *με* vor *λέγουσιν* ist mit ℵ B c Vg. Copt. Iren. Orig. als gemischte Lesart zu streichen.

[4]) 8, 27. — [5]) Matth. 20, 28. — [6]) Luk. 19, 16. — [7]) Matth. 13, 37.

[8]) Luk. 17, 22. — [9]) Matth. 17, 12. — [10]) Matth. 16, 27.

[11]) Joh. 4, 7. — [12]) Matth. 8, 20. — [13]) Matth. 11, 19; 17, 12.

[14]) Matth. 12, 40. — [15]) Matth. 26, 24. — [16]) Mark. 2, 10.

[17]) Matth. 12, 32. — [18]) Matth. 5, 21 f.

hat die Meinung der Rationalisten wieder zu Ehren gezogen, daß Menschensohn so viel wie „der hier redende Mensch" sei. A. Meyer[1]) dagegen meinte nachweisen zu können, daß Jesus an manchen Stellen ursprünglich bloß „jemand" habe sagen wollen, z. B. „Johannes kam, aß nicht und trank nicht . . .; nun kommt jemand, der ißt und trinkt."[2]) Ferner habe Jesus da und dort, wo jetzt „der Menschensohn" steht, ursprünglich den Menschen im allgemeinen gemeint. Das Wort an die Schriftgelehrten bei der Heilung des Gichtbrüchigen[3]) habe im Munde Jesu den Sinn gehabt: nicht nur Gott, sondern auch der Mensch hat Macht, auf Erden Sünden zu vergeben; darum preise bei Matthäus[4]) die Menge Gott, daß er „den Menschen" solche Macht gegeben habe. Ferner sei das Sabbatwort Jesu bei Markus[5]) von Jesus so gemeint, daß der Mensch Herr sei auch über den Sabbat, weil es ja im vorangehenden Vers heiße, der Sabbat sei um des Menschen willen gemacht. Auch das Wort, daß die Lästerung des Menschensohnes verziehen werden könne, nicht aber die des Heiligen Geistes,[6]) sei ursprünglich dahin gegangen: wer einen Menschen schmähe, könne Vergebung erlangen usw.; in der Parallele bei Markus[7]) sei ja in der Tat nicht vom Menschensohn, sondern von „den Menschensöhnen" die Rede. Diese Stellen sind allerdings wertvolle Belege dafür, wie ein aramäischer Text bei der Übertragung ins Griechische verschieden aufgefaßt werden konnte; aber wer bürgt uns dafür, daß die unbestimmte Bedeutung „Menschen" gerade die ursprüngliche gewesen ist? Wie kommt es, daß in den griechischen Evangelien sich überall der artikulierte Ausdruck „der Sohn des Menschen" festgesetzt hat, während die Apokalypse[8]) diesen Ausdruck ohne Artikel und in der Bedeutung „Mensch" braucht?

Meines Erachtens muß dem „Menschensohn" im Munde Jesu ein älterer Sprachgebrauch zugrunde liegen, welcher den Ausdruck zu einem bekannten stempelte, und zwar eine Stelle des Alten Testamentes, in welchem Jesus lebte. Am nächsten liegt ohne Zweifel das Buch Daniel,[9]) wo „einer wie ein Menschensohn" (Bar Enâsch) mit den Wolken des Himmels herankommt, vor Gott gebracht wird und ein ewiges Reich erhält. Im Gegensatz zu den Weltreichen, welche als Bestien geschildert worden sind, wird dieser „Menschensohn" nachher[10]) auf „das Volk der Heiligen des Höchsten", also auf die

[1]) Die Muttersprache Jesu, 1896, 91 f.
[2]) Matth. 11, 18 f. — [3]) Mark. 2, 10. — [4]) 9, 8. — [5]) 2, 28.
[6]) Matth. 12, 32. — [7]) 3, 28. — [8]) 1, 13; 14, 14. — [9]) 7, 13.
[10]) V. 18. 22. 27.

Juden gedeutet. Allein im Buche Henoch wird der Name „Menschensohn" geradezu auf den Messias übertragen, welcher die Heiden unterwirft, die Gerechten zu Ehren bringt und das Gericht über die Menschen hält,[1]) — allerdings in einem Abschnitt (den sog. Bilderreden), dessen vorchristlicher Ursprung bestritten ist. Hiernach hat man es für gesichert angesehen, daß der Name „Menschensohn" eine verdeckte Messiasbezeichnung mit Andeutung des schließlichen Sieges sein solle, und hat zum Beweis darauf hingewiesen, daß er von Jesus mit Vorliebe in eschatologischen Stellen[2]) gebraucht werde, bei Johannes besonders oft in Stellen, die von der Erhöhung Jesu handeln,[3]) und daß an mehreren Orten[4]) die Beziehung auf die Danielstelle zweifellos sei. Allein auch diese eschatologische Deutung des „Menschensohnes" ist überschätzt worden. Wenn bei Johannes[5]) das Volk in Jerusalem zu Jesus sagt: „Wir haben aus dem Gesetz gehört, daß der Messias in Ewigkeit bleibt; wie sagst denn du, der Menschensohn müsse erhöht werden? Wer ist dieser Menschensohn?" so geht daraus hervor, daß sie „Menschensohn" als Selbstbezeichnung Jesu kannten (denn sie setzen das Wort anstatt des „ich", welches Jesus vorher[6]) gebraucht hatte), daß sie aber über das Verhältnis dieser Selbstbezeichnung zum Messiasbegriff im unklaren waren, also jedenfalls Menschensohn und Messias nicht gleichsetzten, wie man nach den Henochstellen erwarten sollte. Wollte man aber die Geschichtlichkeit dieser johanneischen Stelle bestreiten, so ist immer noch einzuwenden: wie konnte Jesus, welcher bis zum Einzug in Jerusalem seine Messiaswürde dem Volke verhehlt hat, dieselbe doch fortwährend in dem Ausdruck „Menschensohn" zum Ausdruck bringen, welchen man nach der Danielstelle so leicht messianisch deuten konnte? Das wäre ein wahres Spielen mit dem Feuer gewesen. Ferner: wie konnte Jesus seine Messiaswürde von Anfang an mit einem Namen aus dem Buch Daniel bezeichnen, welcher den Gedanken an ein glorreiches Kommen weckte, während doch Jesus den Wiederkunftsgedanken erst von dem Gespräch bei Cäsarea Philippi an ausgesprochen hat?[7]) Das wäre eine merkwürdige Vorwegnahme gewesen. Das Gedränge, in welches die eschatologische Auffassung sich durch solche Fragen gebracht sieht, zeigt sich in der Meinung Balden-

[1]) Henoch 46, 1 f.; 48, 2 f.; 62, 7 f.; 69, 26 f.; 71, 17.
[2]) Matth. 10, 23; 13, 41; 24, 37; 25, 31.
[3]) 3, 13 f.; 6, 62; 8, 28; 12, 23. 34; 13, 31.
[4]) Matth. 16, 27 f.; 19, 28; 26, 64.
[5]) 12, 34. — [6]) V. 32. — [7]) S. 146 f.

spergers[1]) und H. Holtzmanns,[2]) daß Jesus erst von dem Tage zu Cäsarea Philippi an sich den Menschensohn genannt habe, und alle Stellen, an denen die Evangelisten ihn schon vorher so reden lassen,[3]) den ursprünglichen Wortlaut nicht mehr rein wiedergeben. Noch mehr in der Ansicht Lietzmanns[4]) und Wellhausens,[5]) daß der Ausdruck „Menschensohn", welcher dem ganzen übrigen Neuen Testament[6]) fremd sei, erst nach der Zeit Jesu aus der jüdischen und christlichen Apokalyptik als Ausdruck des energischen Parusieglaubens der Urgemeinde in die evangelische Überlieferung eingedrungen sei, daß dagegen Jesus selber ihn überhaupt nicht gebraucht habe. Diese Lösung ist eher die Verzweiflung an einer Lösung der Frage; sie hat daher auch entschiedenen Widerspruch gefunden.

Nach den Berichten, wie sie uns tatsächlich vorliegen, hat Jesus sich von Anfang an Menschensohn genannt, aber erst von dem Gespräch bei Cäsarea Philippi an dem Subjekt „Menschensohn" Prädikate gegeben, welche aus Daniel geschöpft sind. Diese Beobachtung nötigt uns, für den Ursprung der Bezeichnung auf eine andere alttestamentliche Quelle zurückzugehen. Menschensohn (hebr. Ben Adâm) ist im Alten Testament oft gleichbedeutend mit „Mensch"; es bezeichnet den Menschen im Unterschied von Gott als ein in der Zeit gewordenes, deshalb auch hinfälliges Wesen.[7]) So redet Gott den Propheten Hesekiel fortwährend mit „Menschensohn" an, um den Abstand zwischen sich und ihm zu betonen, welcher bei diesem Propheten mehr hervortritt als bei Jesaja und Jeremia. Gerade deshalb aber kann die Selbstbezeichnung Jesu nicht auf Hesekiel zurückgehen; denn Jesus war mehr als ein Prophet[8]) und wollte mehr sein. Um so näher liegt seinem Gedankenkreise, was wir im 8. Psalm lesen: „Wenn ich deinen Himmel anschaue, das Werk deiner Finger, den Mond und die Sterne, die du bereitet hast, — was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst, und der Menschensohn, daß du nach ihm schaust? Du ließest ihn ja nur wenig hinter Gott zurückstehn; mit Ehre und Hoheit krönetest du ihn; du machtest ihn zum Herrn über die Werke deiner Hände; alles hast du

---

[1]) Selbstbewußtsein Jesu², 1892, 176 f.; 259 f.

[2]) Mess. Bew. Jesu, S. 86.

[3]) Markus seit 2, 10; Matthäus seit 8, 20; Lukas seit 5, 24; Johannes seit 1, 52.

[4]) Der Menschensohn, 1896, 85 f.

[5]) Evang. Marci, S. 68. — [6]) Außer Apg. 7, 56.

[7]) Num. 23, 19; Hiob 25, 6; Jes. 51, 12. — [8]) Matth. 12, 41.

unter seine Füße gelegt!"[1]) Gott wird hier dafür gepriesen, daß er, der allmächtige Schöpfer des Weltalls, doch den Menschen, dieses schwache, hinfällige Wesen, seiner Beachtung würdige, ja ihm auf Erden durch die Herrschaft über die Natur[2]) eine fast gottgleiche Hoheit verliehen habe. Es ist kein Zufall, daß gerade dieser 8. Psalm zu denen gehört, welche von der ältesten Gemeinde direkt auf Christus, sein Leiden und seine Erhöhung bezogen wurden, wie das Beispiel des Paulus[3]) und des Hebräerbriefs[4]) beweist. Nicht nur hat Jesus selber diesen Psalm zugunsten der Kinder angeführt, welche ihm Hosianna zuriefen,[5]) sondern der ganze Psalm atmet eine Stimmung, welche christliche Leser unwiderstehlich zu Gedanken an Jesus veranlassen mußte. Die tiefe Demut, welche Gott gegenüber die Kleinheit des „Menschensohnes" fühlt und dankbar dafür ist, daß Gott den Menschen überhaupt beachten will; daneben aber das freudige Hoheitsgefühl, durch den Willen Gottes zu einer ehrenvollen Aufgabe in der Welt berufen zu sein und eine verborgene Würde zu besitzen, welche ihrer vollen Verwirklichung entgegendrängt, — das ist ja völlig die Gesinnung Jesu, welcher Gott als den Vater im Himmel,[6]) als den allmächtigen[7]) Herrn des Himmels und der Erde[8]) in Ehren hielt und ihm für alle seine Wundertaten die Ehre gab.[9]) Es ist die Weltanschauung Jesu, welcher so hoch vom Menschen hält: er ist Gott werter als jede andere Kreatur;[10]) Gott würdigt auch die Haare auf dem Haupte seiner Aufmerksamkeit;[11]) er sendet auch den Undankbaren Regen und Sonnenschein,[12]) weil sie Menschen sind, zur Kindschaft Gottes bestimmt;[13]) er schickt zum Schutz der Kinder seine starken Engel aus und will sie nicht gering geachtet wissen.[14]) Weil nun der Mensch von Gott so wert geachtet ist, so darf er in der Welt, die Gott gemacht hat, nicht eine unheilvolle, ihm überlegene Naturmacht erblicken, sondern das Herrschaftsgebiet seines Gottes,[15]) in welchem Gottes Vatergüte sich widerspiegelt,[16]) und in welcher er sich zurechtfindet durch das vertrauensvolle Gebet zu seinem Vater auch um die leiblichen Gaben.[17]) Diese Königsstellung des Kindes Gottes in der Welt sah Jesus nun freilich bei seinen Mitmenschen getrübt und in ihr Gegenteil verkehrt durch

---

[1]) Ps. 8, 4—7. — [2]) Gen. 1, 28. — [3]) 1. Kor. 15, 27. — [4]) 2, 6 f.
[5]) Matth. 21, 16. — [6]) Matth. 6, 9. — [7]) Mark. 10, 27; 12, 24.
[8]) Matth. 11, 25. — [9]) Mark. 5, 19; Joh. 5, 19; 14, 10.
[10]) Matth. 10, 31. — [11]) Matth. 10, 30. — [12]) Matth. 5, 45.
[13]) Matth. 5, 9. 45. — [14]) Matth. 18, 10. — [15]) Luk. 12, 24 f.
[16]) Matth. 6, 30. — [17]) Matth. 6, 32.

die Sünde, welche den Menschen knechtet[1]) und verderbt.[2]) Aber um so stärker fühlte er in seinem reinen Herzen den Entschluß, selber der Menschensohn zu sein, welcher aus der demütigen Beugung unter den Willen Gottes die Kraft zur sieghaften Durchführung desselben in der Welt und unter den Menschen schöpft. In diesem Sinne hat Jesus von Anfang an den Ausdruck „Menschensohn" gebraucht, um seine Stellung zu Gott und den Menschen zu kennzeichnen.[3]) Erst gegen das Ende seines Lebens, als der Wiederkunftsgedanke in ihm ausreifte, hat er dem Ausdruck eine eschatologische Spitze gegeben in den Stellen, wo die Beziehung auf Daniel hervortritt. Dieselbe ist nachträglich hinzugekommen als Zeugnis für seine Zuversicht, daß Gott ihn aus dem Konflikt mit seinen Zeitgenossen, in welchen der Gehorsam gegen Gott ihn hineingeführt, werde siegreich hervorgehen lassen. Aber sie ist nicht der ganze Sinn des Ausdrucks, wie O. Holtzmann[4]) und Joh. Weiß[5]) behaupten; auch auf diesem Punkt erweist sich die einseitig eschatologische Auffassung der Worte Jesu als irreleitend.

Daß Jesus sich dagegen veranlaßt gesehen hat, seine Stellung zu Gott und den Menschen durch diese Selbstbezeichnung ins Licht zu stellen, begreifen wir um so besser, je genauer wir diese Stellung im einzelnen ins Auge fassen und uns überzeugen, daß sie eine durchaus einzigartige, fast rätselhafte ist. Auf der einen Seite nämlich tritt Jesus Gott gegenüber völlig in die Reihe der Menschen und nimmt teil an den Unvollkommenheiten des menschlichen Daseins. Er beansprucht keine Allwissenheit, sondern erklärt, daß er den Zeitpunkt der Parusie nicht wisse;[6]) auch keine Allmacht, denn über die Ehrenplätze im Himmelreich hat er nicht zu verfügen.[7]) Am meisten kann uns aber auffallen, daß er auch auf absolute sittliche Vollkommenheit zu verzichten scheint. Zu der Taufe durch den Bußprediger Johannes, von welcher früher (S. 143) die Rede gewesen ist, kommt hinzu die Antwort an den reichen Jüngling, der ihn gefragt hatte: „Guter Meister, was soll ich tun, damit ich das ewige Leben ererbe?"[8]) Jesus erwiderte: „Was nennest du mich gut? Niemand ist gut als einer, Gott." Wie sehr dieses Wort schon den ältesten Lesern zu schaffen gemacht hat, ersieht man aus den vielfachen

[1]) Joh. 8, 34. — [2]) Luk. 19, 10.
[3]) Vgl. Dalmann, Die Worte Jesu I, 218.
[4]) Leben Jesu, 129 f.
[5]) Predigt Jesu vom Reich Gottes[2], 160 f.
[6]) Mark. 13, 32. — [7]) Mark. 10, 40. — [8]) Mark. 10, 17 f.; Luk. 18, 18 f.

Abweichungen bei den älteren Textzeugen. Eine gnostische Verschärfung ist wohl die Lesart: „Was nennest du mich gut? (oder: Nenne mich nicht gut!) Niemand ist gut als einer, mein Vater im Himmel!“[1]) Sie sollte ursprünglich den Gegensatz zum Weltschöpfer, zum Judengott betonen, welcher nicht der Vater Jesu und nicht gut (gütig), sondern gerecht und zornig sei. Den katholischen Gegensatz dazu bildet die seltenere Lesart: „Niemand ist gut als nur Gott, welcher alle Dinge gemacht hat;“[2]) hier wird der allein Gute gerade mit dem Weltschöpfer identifiziert. Noch einschneidender ist dagegen die Änderung, welche das Matthäusevangelium[3]) enthält. Hier ist schon die Frage des Jünglings umgestaltet: „Meister (διδάσκαλε ohne ἀγαθέ), was muß ich Gutes (ἀγαθόν) tun, damit ich das ewige Leben habe?“ Jesus antwortet: „Was fragst du mich über das Gute? Einer ist der Gute!“ Damit wird das Bedenkliche der Stelle geschickt umgangen; Jesus wird nicht als „guter Meister“ angeredet, lehnt daher diese Anrede auch nicht ab und überläßt dem Hörer, zu entscheiden, wer der Eine Gute sei. Wir werden uns aber wohl hüten, von dieser Lesart aus an der Hand des von Resch[4]) konstruierten hebräischen Urtextes schließlich zu dem Wortlaut: „Eins ist das Gute“ (nämlich der Inhalt des Gesetzes, auf welches Jesus nun hinweist) vorzudringen; so kurzerhand schafft man unbequeme Stellen nicht aus der Welt. Ebensowenig können wir die Deutung annehmen, Jesus wolle nach dem bei Markus und Lukas vorliegenden originalen Wortlaut sagen: „Nur Gott ist gut; willst du also mit mir reden, so nenne mich nicht einen „guten Lehrer“, sondern anerkenne meine Gottheit.“ So würde der Christus des Dogmas von Chalcedon gesprochen haben; der geschichtliche Jesus dagegen hat in Demut das Prädikat „gut“ als Gott allein zukommend abgelehnt. Wie konnte er dies?

Einmal deshalb, weil er alles Gute nur dadurch hatte, daß er es sich von Fall zu Fall von Gott erbat. So setzen es Martha und der Blindgeborne bei ihm voraus,[5]) und es tritt besonders vor

---

[1]) Ptolemäus bei Epiph. Haer. 33, 7; Naassener bei Hippol. V, 7; Marcosier bei Iren. Haer. I, 20, 2; Marcion bei Epiph. 42, 11, 50; Clem. Hom. 18, 3; Justin Dial. 101; Tatian Diatess. S. 173 Zahn; Origenes Exhort. ad mart. 7; Ephraem Ev. conc. exp. S. 169. 173 Moes.

[2]) Justin Apol. I, 16; Clem. Hom. 8, 10.

[3]) 19, 16 f. nach den ältesten Handschriften und Übersetzungen.

[4]) Texte und Unters. X, 3, S. 499.

[5]) Joh. 11, 22; 9, 31.

seinen Wundern zutage.[1]) Jesus benützt die Stille der Nacht[2]) und sucht abgelegene Orte auf,[3]) um im Gebet zu Gott neue Kraft zu gewinnen. Darum nennt er Gott auch seinen Gott[4]) und bekennt, daß der Vater größer sei als er.[5]) Wichtiger jedoch ist ein anderer Umstand, daß Jesus nämlich Versuchungen ausgesetzt war, während Gott „keine Versuchung zum Bösen kennt".[6]) Jesus stand leiblich und geistig unter den Einflüssen der Welt, die ihn umgab, und wurde durch dieselben in Stimmungen der Lust und Unlust versetzt wie jeder Mensch. Auch er befand sich in der Möglichkeit, Lust zu gewinnen und Unlust abzuschütteln durch Vollziehung seines Willens ohne Rücksicht auf Gott und auf höhere Notwendigkeiten. Somit war gleichsam der Brennstoff zur Sünde auch bei ihm vorhanden, und die Versuchungsgeschichte zeigt deutlich, aus welchen Anlässen sich der Brand bei ihm hätte entzünden können. Von den zwei Berichten, welche wir, abgesehen von der kurzen Andeutung des Markus,[7]) über die Versuchung Jesu besitzen, ist derjenige des Matthäus[8]) der ursprünglichere. Lukas[9]) erweist sich als sekundär, indem er im zweiten Vers die Versuchung während der 40 Tage (nach Markus) mit derjenigen nach den 40 Tagen (nach der Redenquelle) verbindet, indem er die zweite und dritte Versuchung umstellt, weil ihm Wüste und Berg besser zusammen zu passen schienen (dabei ist aber die Steigerung verloren gegangen), und indem er im sechsten Vers die Worte „und ihre Herrlichkeit" so eigentümlich stellt, daß sie nur aus dem Matthäustexte verständlich werden, in welchem sie nicht von „geben", sondern von „zeigen" abhängen. Die Versuchung ist nicht ein äußerer Hergang im Leben Jesu; es gibt keinen Berg, von welchem man alle Reiche der Welt sehen kann, und Jesus war nicht der Mann dazu, sich von dem Satan „mitnehmen" und irgendwo „hinstellen" zu lassen. Ebensowenig ist an Einflüsterungen eines wandernden Pharisäers oder Zeloten zu denken, welcher Jesus zu einer politischen Messiasrolle habe verleiten wollen; der Versucher müßte beim dritten Anlauf um den Verstand gekommen sein, daß er von Jesus will angebetet werden. Nicht haltbarer ist die Annahme, daß die Versuchungsgeschichte eine mythische Zusammenfassung der verschiedenen Versuchungen Jesu[10]) bis zur Leidenszeit darstelle, zu vergleichen mit den Versuchungen des Buddha und Zarathustra, und in der Wüste

[1]) Mark. 7, 34; Joh. 11, 41. — [2]) Mark. 1, 35. — [3]) Luk. 5, 16.
[4]) Mark. 15, 34; Joh. 20, 17. — [5]) Joh. 14, 28. — [6]) Jak. 1, 13.
[7]) 1, 13. — [8]) 4, 1 f. — [9]) 4, 1 f. — [10]) Luk. 22, 28.

als dem Aufenthalt der Dämonen[1]) anhebend. Hiergegen spricht die Tatsache, daß Jesus schon in der ersten Hälfte seiner Wirksamkeit davon spricht, er habe einen Einbruch in Satans Reich gemacht und ihn überwunden, so daß er nun auch Satans Untergebene, die Dämonen, auszutreiben vermöge,[2]) und anderweitig,[3]) er habe den Satan wie einen Blitz vom Himmel gefallen[4]) zu seinen Füßen gesehen; darum habe er jetzt auch den Jüngern Macht verleihen können, Schlangen und Skorpionen und alle Macht des Feindes d. h. die Dämonen) zu zertreten. Damit weist Jesus auf ein Ereignis hin, welches vor den Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit fallen muß. Was wir in der Versuchungsgeschichte lesen, wird auf eine Erzählung Jesu im Kreise der Jünger zurückgehen, und gerade die obenerwähnten Stellen vom Satan mit ihrer plastischen Anschaulichkeit[5]) führen uns darauf, daß Jesus in dieser Form einen innern Vorgang aus der Zeit vor dem Antritt seiner öffentlichen Wirksamkeit erzählt hat, nicht eine Vision, aber ein inneres Erlebnis. Nur ist dasselbe nicht als ein Aufsteigen eigenwilliger Gedanken in ihm selber[6]) vorzustellen; vielmehr hat er seinen Jüngern ausdrücklich von einer fremden Macht geredet, welche seine damalige physisch gedrückte Stimmung habe benützen wollen, um ihn auf Abwege zu bringen. Den Angriffspunkt für den Versucher bildete der Gegensatz zwischen der Stimmung des fastenden Wüstenwanderers und dem Bewußtsein, das von der Taufe her in ihm lebte, die Aufgabe des Messias von Gott empfangen zu haben. Gerade in der ersten Zeit nach der Taufe lag die Versuchung am nächsten, als Messias[7]) die empfangene Geistesausstattung im Sinne des jüdischen Messiasgedankens zu verwenden, dessen Verwirklichung zugleich ihm persönlich Glanz, Ehre und Macht verhieß. Aber Jesus schützte sich gegen diese Versuchung durch das Wort Gottes; er hielt sie als etwas Fremdes, Satanisches von sich fern, statt sie als etwas Natürliches an sich herankommen zu lassen,[8]) und verscheuchte sie zuletzt siegreich aus seinen Gedanken, so daß er dann in voller geistiger Einheit und Kraft in Galiläa auftreten konnte.[9])

---

[1]) Matth. 12, 43. — [2]) Matth. 12, 29. — [3]) Luk. 10, 18.
[4]) *πεσόντα*, nicht *πίπτοντα*.
[5]) Vgl. auch Luk. 22, 31; Joh. 12, 31; 14, 30.
[6]) In der Weise von Jak. 1, 14.
[7]) Matth. 4, 3. 6: „Bist du Gottes Sohn".
[8]) Gen. 3, 6. — [9]) Luk. 4, 14.

Dasselbe wiederholte sich bei den spätern Versuchungen: in dem Gespräch bei Cäsarea Philippi, wo Jesus sogar aus den wohlgemeinten Worten des Petrus etwas Satanisches heraushörte,[1]) und in der Leidenswoche, wo Jesus erkannte, daß der alte Feind noch einmal einen günstigen Zeitpunkt[2]) gefunden zu haben glaube, um ihn vom Gehorsam und die Jünger vom Glauben abzubringen.[3]) Aber Jesus ließ niemals eine Stimmung Herrin über sich werden, sondern bewahrte einer jeden gegenüber seinen Gehorsam gegen Gott; deshalb durfte auch die Sünde sich wohl an ihn herandrängen, aber nicht in ihn eindringen. Seine Entwicklung ging nicht durch Ungehorsam, Strafe und Reue hindurch, sondern durch Kampf und Sieg gegen das Böse, durch welchen die Klarheit seiner Erkenntnis und seine Arbeitskraft sich stets vermehrte. *Jesus hat keine Bekehrung durchgemacht*; darum ist er auch nicht schroff gegen die Sünder, wie Bekehrte es so oft sind aus einem unwillkürlichen Gefühl der Angst, durch böses Beispiel in ihre frühern Sünden zurückzufallen. Mit der höchsten Leidenschaft für die Ehre Gottes und gegen das Böse[4]) verbindet er vielmehr die heilige, helfende Liebe zu den sündigen Menschen. Er, der heilige Menschensohn[5]) ist der Zöllner und Sünder Geselle;[6]) er fürchtet nicht, in ihr sündiges Treiben hineingezogen zu werden, sondern ist gewiß, daß sie vielmehr von ihm, dem Arzte, die Heilung empfangen werden.[7]) Seine Zuhörer nennt er offen heraus „böse",[8]) aber sich selber nicht mit; seine Jünger heißt er um Vergebung der Schulden bitten,[9]) wenn *sie* beten;[10]) *er* betet nicht so. Die Jünger sollen Gott als den Richter fürchten;[11]) Jesu Sache ist es nicht.[12]) Es entspricht dem Lebensbild Jesu in den Evangelien, wenn ihn der Hebräerbrief schildert als unsers Fleisches und Blutes teilhaftig geworden,[13]) menschlicher Schwachheit unterworfen[14]) und mit der Sünde in Berührung gekommen[15]) durch stets wiederholte Versuchungen,[16]) aber jederzeit

---

[1]) Mark. 8, 33. — [2]) Luk. 4, 13. — [3]) Luk. 22, 31 f. — [4]) Joh. 2, 17.

[5]) Joh. 8, 46. — [6]) Matth. 11, 19; Luk. 15, 2. — [7]) Mark. 2, 17.

[8]) Matth. 7, 11. — [9]) Matth. 6, 12.

[10]) Luk. 11, 2; die Darstellung H. Holtzmanns (Neutest. Theol. I, 268 f.) verschiebt den Tatbestand.

[11]) Matth. 10, 28.

[12]) Wie kommen Bousset, Harnack und Wernle zu der Behauptung, daß Jesus in der Furcht des Richters geatmet und ein Leben in der unendlichen Furcht vor dem Richter der Lebendigen und Toten geführt habe? Wo steht etwas davon?

[13]) 2, 14; 5, 7. — [14]) 4, 15. — [15]) 9, 28. — [16]) 2, 18; 4, 15.

bewährt im Gehorsam gegen den Willen Gottes[1]) und ohne Sünde geblieben,[2]) auch als ihm dies von den Sündern nur Widerspruch und Schmach einbrachte.[3])

Auf der andern Seite stellt sich nun aber Jesus ebenso entschieden gegenüber den Menschen mit Gott zusammen, und zwar nicht auf Grund seiner sittlichen Bewährung, sondern so, daß diese auf seinem Verhältnis zu Gott beruht. In dem schon erwähnten Wort am Schluß der Wiederkunftsrede[4]) bedient sich Jesus der auffallenden Reihenfolge: „Tag und Stunde weiß niemand (kein Mensch), auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, nur der Vater." Hienach wäre der Fall denkbar, daß etwas allen Menschen verborgen wäre, ja auch den Engeln, aber dem Sohne bekannt; er ist etwas andres als Menschen und Engel; über ihm steht nur der Vater. In der Pharisäerrede[5]) sagt Jesus seinen Jüngern, sie sollen niemand auf Erden Rabbi oder Vater oder Führer nennen; denn einer sei ihr Vater, Gott, einer ihr Lehrer und Führer, Christus.[6]) Was kein Mensch beanspruchen darf, das schreibt Jesus unbedenklich sich selber zu: die geistige Autorität über die Jünger. Jesus vergibt ferner Sünden,[7]) und zwar nicht im Namen Gottes, sondern aus eigner Machtvollkommenheit, welche er den Pharisäern gegenüber sich ausdrücklich zuschreibt und durch die Heilung des Gichtbrüchigen dartut.[8]) Das hatte kein Prophet je getan,[9]) sondern überall im Alten Testament ist die Vergebung Gott selber vorbehalten, weil Gott auch allein die Sünde richten kann. Jesus dagegen vergibt nicht nur selber Sünden, sondern verleiht das Recht dazu auch seinen Jüngern.[10]) Er ladet alle Mühseligen und Beladenen zu sich ein und verheißt ihnen Ruhe für ihre Seelen.[11]) Andrerseits stellt er in Aussicht, daß er in göttlicher Richtermajestät kommen und an „jenem Tage" über das persönliche Schicksal eines jeden entscheiden werde.[12]) Während er seinen Jüngern das Richten untersagt,[13]) nimmt er es für sich in Anspruch. Er ist der König im

[1]) 5, 8; 10, 5 f. — [2]) 1, 9; 4, 15; 7, 26. — [3]) 12, 2 f. — [4]) Mark. 13, 32.
[5]) Matth. 23, 8 f. — [6]) Vgl. Joh. 13, 13. — [7]) Mark. 2, 10; Luk. 7, 48.
[8]) Barth, Die Heilung des Gichtbrüchigen, 1897, S. 7 f.
[9]) P. W. Schmidt, Geschichte Jesu, S. 69 läßt freilich Nathan (2. Sam. 12, 13) zu David sagen: „Deine Sünde ist dir vergeben"; Nathan sagt aber vielmehr: „Jahve hat dir deine Sünde vergeben."
[10]) Joh. 20, 23; hiernach ist das Binden und Lösen Matth. 16, 19; 18, 18 zu deuten.
[11]) Matth. 11, 28. — [12]) Matth. 7, 22; 16, 27; 10, 32; Joh. 5, 22.
[13]) Matth. 7, 1.

Reiche Gottes, welcher in seiner Herrlichkeit erscheinen wird,[1]) und mit königlicher Zuversicht spricht er noch am Kreuz dem sterbenden Missetäter den sofortigen Übergang ins Paradies zu.[2]) Niemals nennt Jesus Gott „unser Vater" in seinem und in der Jünger Namen, sondern „mein Vater und euer Vater".[3]) Er weiß, daß er mehr ist als alle Gottesmänner des Alten Bundes;[4]) bei ihm sehen die Jünger das, was viele Propheten und Könige nur gewünscht haben zu schauen.[5]) Der Geringste in seinem Reich ist größer als Johannes der Täufer, welcher doch mehr als alle Propheten, ja unter allen bisher gebornen Menschen der Größte ist[6].) Er selber ist eher Davids Herr als Davids Sohn zu nennen.[7])

Darum ist der Glaube an Gott, welchen Jesus seinen Zuhörern nahelegt,[8]) für dieselben nur dann heilkräftig, wenn sie das Vertrauen fassen, daß Jesus in der Kraft Gottes ihnen helfen könne. Solches Vertrauen zu Jesus zeigten die Träger des Gichtbrüchigen,[9]) der Hauptmann zu Kapernaum[10]) und die Blinden daselbst;[11]) zu solchem ermuntert er den Jairus[12]) und den Vater des mondsüchtigen Knaben.[13]) Solchem Vertrauen verdanken das blutflüssige Weib,[14]) der blinde Bartimäus[15]) und der aussätzige Samariter[16]) ihre leibliche Herstellung, die Sünderin die Gewißheit der Vergebung,[17]) die Syrophönizierin die Genesung ihrer Tochter.[18]) Bei den Jüngern dagegen vermißt es Jesus gelegentlich[19]) und muß es durch Verheißung stärken.[20]) Das ist sachlich dasselbe, was das Johannesevangelium „an ihn glauben" nennt; die Formel allerdings findet sich in den Synoptikern nur vereinzelt.[21])

Dem erfolgreichen Vertrauen zu ihm entsprechen nun aber auch die Anforderungen, welche Jesus an seine Jünger stellt: sie sollen alles verlassen um seinetwillen;[22]) sie sollen es selbst auf Entzweiung mit ihren Angehörigen ankommen lassen,[23]) und die heiligsten Familienpflichten müssen gegenüber ihm und seinem Reiche zurück-

---

[1]) Matth. 25, 34. — [2]) Luk. 23, 43. — [3]) Joh. 20, 17.
[4]) Matth. 12. 42. — [5]) Luk. 10, 24. — [6]) Matth. 11, 9 f.
[7]) Matth. 22, 45. — [8]) Mark. 11, 22; Joh. 14, 1. — [9]) Mark. 2, 5.
[10]) Matth. 8, 10. — [11]) Matth. 9, 28. — [12]) Mark. 5, 36.
[13]) Mark. 9, 23. — [14]) Mark. 5, 34. — [15]) Mark. 10, 52.
[16]) Luk. 17, 19. — [17]) Luk. 7, 50. — [18]) Matth. 15, 28.
[19]) Mark. 4, 40. — [20]) Luk. 17, 5.
[21]) Matth. 18, 6; dagegen ist Mark. 9, 42 das *εἰς ἐμέ* nicht genügend bezeugt.
[22]) Mark. 10, 29. — [23]) Luk. 14, 26; Matth. 10, 35.

stehen.[1]) Es gilt furchtlos ihm nachzufolgen[2]) und seinen Namen zu bekennen vor den Menschen.[3]) Ihn hören ist das Eine, was not tut;[4]) ihm einen persönlichen Dienst erweisen ist ein ebenso gutes Werk wie Wohltätigkeit gegen die Armen,[5]) und Liebestätigkeit ist deshalb ein gutes Werk, weil er, was den Geringsten getan wird, als ihm erwiesen ansieht.[6])

Wer ist er, der solche Ansprüche erhebt und solches Vertrauen lohnt? Die Antwort liegt nicht in seiner Messiasstellung, sondern in dem, was ihn zum Messiasamte befähigt hat: in seinem persönlichen Verhältnis zu Gott. Wir haben bereits gesehen, daß Jesus den Namen „Sohn Gottes" nicht gern als Huldigungszuruf annahm, weil er als Ehrenname des Messias fortwährend politischem Mißverständnis ausgesetzt war. Um so bezeichnender ist es nun aber, daß er in allen seinen Reden und Taten als der Sohn Gottes auftritt, welcher selbstverständlich in einem einzigartigen persönlichen Verhältnis zu Gott steht. Söhne Jahves heißen im Alten Testament die Israeliten[7]) im Unterschied von den übrigen Menschen, sofern sie die Entstehung ihres Volkes einer besondern geschichtlichen Tat Gottes verdanken und unter seiner besondern Leitung stehen. Über diese nationale Bedeutung geht Jesus schon da hinaus, wo er den Friedfertigen und Versöhnlichen verheißt, daß sie Söhne Gottes „werden" und heißen sollen.[8]) Indem sie ihre Feinde lieben und für ihre Verfolger beten, erweisen sie sich dem Gott verwandt, dessen Vollkommenheit in seiner Güte gegen die Bösen am hellsten zutage tritt; sie schöpfen die Kraft zur sittlichen Ähnlichkeit mit Gott aus dem religiösen Verhältnis zu Gott als ihrem Vater im Himmel. Auch der Vatername Gottes hat für sie nicht bloß nationale Bedeutung wie im Alten Testament, wo er das Verhältnis Gottes zum ganzen Volk ausdrückt,[9]) oder zu Einzelnen, sofern sie diesem Volk angehören und dasselbe vor Gott vertreten.[10]) Vielmehr ist Gott ihr Vater insofern, als jeder einzelne in ihm die oberste sittliche Autorität erkennt, deren Wille geschehen muß, aber zugleich die

[1]) Matth. 19, 12; Luk. 9, 60. — [2]) Matth. 16, 24.

[3]) Matth. 10, 32. Es ist willkürlich, wenn Harnack (Wesen d. Christentums, S. 80. 93) dieses Bekennen nur auf den Wandel in seiner Nachfolge bezieht.

[4]) Luk. 10, 42. — [5]) Mark. 14, 7. — [6]) Matth. 25, 40.

[7]) Deut. 14, 1; Jes. 1, 2; 45, 11; 63, 8; Jer. 3, 22; Hos. 2, 1.

[8]) Matth. 5, 9. 45; Luk. 6, 35.

[9]) Deut. 32, 6; Jer. 3, 4. 19; 31, 9; Jes. 63, 16; 64, 7; Ps. 68, 6; Tob. 13, 4; Sap. 14, 3; 3. Makk. 5, 7; 6, 3. 8.

[10]) Ps. 89, 27; Sirach 23, 1. 4; 51, 10; Sap. 2, 16.

unbedingte Güte und Liebe, welche für jedermann das Rechte will, und deren Fürsorge für alles bis ins kleinste hinaus ihnen erlaubt, unbedingt auf den Vater zu vertrauen und ihr ganzes Trachten auf sein Reich zu richten. Aber auch mit dieser Sohnesstellung der Jünger Jesu deckt es sich nicht, wenn Jesus sich als „den Sohn" schlechthin bezeichnet und als solcher spricht, sondern es tritt uns bei Jesus auch gegenüber dem religiös-sittlichen Kindschaftsbewußtsein, zu welchem wir gelangen können, eine geheimnisvolle Steigerung entgegen. Es mag spätere Formulierung sein, wenn Johannes die Gläubigen durchweg „Kinder Gottes" nennt,[1]) Jesus dagegen den „eingebornen (d. h. einzigen Sohn";[2]) aber die Formulierung entspricht dem Selbstbewußtsein auch des synoptischen Jesus.

Dieses Selbstbewußtsein tritt uns schon in der Erzählung von dem Zwölfjährigen[3]) entgegen. Man hat sie allerdings angezweifelt, weil Josephus ähnliche Züge erzählt: Mose sei von Jugend an auffallend schön und verständig gewesen;[4]) Samuel habe mit zwölf Jahren angefangen zu weissagen;[5]) er selber sei schon mit vierzehn Jahren so schriftgelehrt und verständig gewesen, daß die Hohenpriester und Stadtvorsteher ihn oft über Gesetzesfragen zu Rate gezogen hätten.[6]) Man braucht aber diese Allgemeinheiten und Prahlereien nur neben die Erzählung des Lukas zu halten,[7]) so tritt das Unerfindbare der Antwort Jesu an die Eltern[8]) mit ihrer Tiefe und Einfachheit in das hellste Licht. Auf die vorwurfsvolle Frage der Maria, warum er ihnen durch sein Zurückbleiben das lange, angstvolle Suchen verursacht habe, antwortet Jesus: „Warum habt ihr mich gesucht? Wußtet *(ἤδειτε)* ihr nicht, daß ich im Hause meines Vaters[9]) sein müsse?" Er deutet damit nicht im Gegensatz zu den Worten „dein Vater und ich"[10]) auf Gott als seinen wahren Erzeuger hin, was roh und unkindlich wäre, sondern er erklärt den Eltern, daß er in dem Tempel, welchen er in diesen Tagen zum erstenmal betreten hatte, unwiderstehlich festgehalten worden sei durch das Bewußtsein: hier ist meines Vaters Haus. Die Andacht des

[1]) Joh. 1, 12; 11, 52; 1. Joh. 3, 1; 5, 2.

[2]) Joh. 1, 14. 18; 3, 16. 18. — [3]) Luk. 2, 41 f.

[4]) Ant. II, 9, 6. — [5]) Ant. V, 10, 4. — [6]) Vita 2.

[7]) Aber wie sie wirklich lautet, nicht wie sie oft nach dem Thomasevangelium (Kap. 19) ganz unrichtig abgebildet wird.

[8]) V. 49.

[9]) So ist *ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου* ohne Zweifel zu übersetzen; vgl. Esth. 7, 9 LXX *ἐν τοῖς Ἀμάν* = „im Hause Hamans".

[10]) V. 48.

Volkes, welche ihn hier umgab, hatte ihn nicht nur zu gleicher Andacht vor dem Gott Israels entzündet, sondern in der Tiefe seines Herzens das Gefühl geweckt, daß dieser Gott in einzigartiger Weise sein Vater sei, von welchem sein innerstes Leben stamme, und in welchem es ruhe. Dieses Gefühl war so mächtig in ihm geworden, daß er jetzt die Eltern scheinbar fast unehrerbietig fragte, wie es denn anders hätte gehen können? Schon hier spricht sich das Bewußtsein aus, daß sein Verhältnis zu Gott heiliger sei als selbst die Kindespflicht.[1]) Das Kindliche, menschlich Natürliche an jenem innern Erlebnis war, daß es sich gerade an den ersten Tempelbesuch knüpfte, und daß das erwachende Sohnesbewußtsein sich noch an den Tempel heftete, an dasselbe Gebäude, dessen Untergang Jesus später vorausgesehen hat. Aber ganz dem spätern Jesus entspricht es, daß ihm nicht das Messiasbewußtsein, sondern das Sohnesbewußtsein zuerst aufgegangen ist. Der Besuch im Tempel war die Geburtsstunde seines Wissens um ein besonderes Verhältnis zu Gott, welches in den letzten, tiefsten Grund seines Wesens zurückreichte; dieses Wissen entfaltete sich dann aber stufenweise bei Anlaß fortgesetzter Erlebnisse und Bewährungen, durch „Zunehmen an Gnade bei Gott",[2]) bis bei der Taufe die Gewißheit der Berufung zum Messias hinzukam.[3])

Das Sohnesbewußtsein Jesu äußert sich unwillkürlich darin, daß er Gott wohl den Herrn des Himmels und der Erde nennt,[4]) aber niemals seinen Herrn, geschweige denn seinen Schöpfer. Er unterscheidet sich als Sohn des „großen Königs"[5]) bestimmt von dessen Untertanen, die dem König nicht blutsverwandt sind,[6]) und als Sohn des Weinbergbesitzers, welchen er liebt, von den Knechten desselben.[7]) Der Sohn ist der Erbe, und mit dem ruhigen Selbstgefühl des Erben wendet Jesus die alttestamentlichen Aussagen über Jahve auf sich an. Er ist Israels Bräutigam,[8]) nicht etwa nur der Brautführer, welcher dem Gott Israels sein Volk zuführen soll. Die Gemeinde, welche aus seinen Jüngern werden soll, nennt er seine Gemeinde,[9])

---

[1]) Vgl. später Mark. 3, 33. — [2]) Luk. 2, 52.

[3]) Baldensperger (Das Selbstbewußtsein Jesu², 1892) hält den Messiasgedanken für den leitenden und läßt das Sohnesbewußtsein nur mit diesem zusammen ausreifen; aber die Quellen geben ihm nicht recht.

[4]) Matth. 11, 25. — [5]) Matth. 5, 35.

[6]) Matth. 17, 26. Petrus ist nicht mit gemeint; denn V. 24 wird nur gefragt, ob Jesus die Tempelsteuer bezahle.

[7]) Luk. 20, 13. — [8]) Mark. 2, 19; vgl. Joh. 3, 29. — [9]) Matth. 16, 18.

während das Alte Teſtament nur eine Gemeinde Jahves, nicht Moſes oder Joſuas kennt.[1]) Er wollte die Kinder Jeruſalems zu ſich verſammeln,[2]) während im Alten Teſtament dasſelbe Bild des ſchirmenden Vogels auf Jahve angewendet wird.[3]) Er ſchildert den Tag ſeiner Wiederkunft mit denſelben Vorzeichen, welche im Alten Teſtamente den Tag Jahves ankündigen.[4]) So ſpricht der von Herzen Demütige,[5]) zu dem aber der Vater geſagt hat: Alles, was mein iſt, das iſt dein.

Den tiefſten Einblick in dieſes Sohnesbewußtſein gewährt uns in den Synoptikern der Jubelruf Jeſu nach der Rückkehr der Jünger von ihrem erſten Miſſionsverſuch.[6]) Im Hinblick auf die Taten, welche ſeine Jünger mit Gottes Hilfe an den Elenden ſeines Volkes hatten tun dürfen, frohlockte Jeſus im Geiſt[7]) und brach in ein lautes, tiefbewegtes Dankgebet aus, in welchem er den Vater pries, daß er das Reich Gottes mit ſeinen Gütern den Weiſen verborgen und den Unmündigen geoffenbart habe. Dann wandte er ſich an ſeine Zuhörer mit dem Wort: „Alles wurde mir übergeben von meinem Vater, und niemand kennt *(ἐπιγινώσκει)* den Sohn als der Vater, und den Vater kennt niemand als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will!“ Die Worte „Alles wurde mir übergeben von meinem Vater“ beziehen ſich nicht auf das Weltregiment, welches Jeſus nicht ausgeübt hat, ebenſowenig aber nur auf die Erkenntnis des wahren Weſens der Religion[8]) oder Gottes als des Vaters;[9]) denn das Wort „übergeben“ *(παραδιδόναι)* wird nur dann von einer Lehre oder Kunde (alſo im Sinne von „überliefern“) gebraucht, wenn die Übergebenden Menſchen ſind.[10]) Hier dagegen liegt die Bedeutung „anvertrauen, anbefehlen“ viel näher,[11]) und das Wort „Alles“ bezieht ſich auf das ganze Heilswerk, die Begründung des Gottesreichs, welche bei der Übernahme des Meſſiasamtes in ſeine

---

[1]) Num. 16, 3 ꝛc. — [2]) Matth. 23, 37. — [3]) Jeſ. 31, 5.

[4]) S. 153. — [5]) Matth. 11, 29.

[6]) Matth. 11, 27 = Luk. 10, 22. Vgl. Harnack, Sprüche und Reden Jeſu, 1907, S. 189 f.

[7]) Luk. 10, 21.

[8]) Wellhauſen, Evang. Matthäi, S. 57 f.

[9]) Schmiedel, Das vierte Evangelium, 1906, S. 51; Harnack, a. a. O. S. 206 f.

[10]) Vgl. die *παράδοσις τῶν ἀνθρώπων* im Gegenſatz zu der *ἐντολὴ τοῦ θεοῦ* Mark. 7, 8.

[11]) Vgl. Matth. 25, 20 f.; Luk. 4, 6; Joh. 19, 30; Apg. 14, 26; 15, 40; 1. Kor. 15, 24; 1. Petr. 2, 23.

Hand gelegt worden war.[1]) Die nun folgenden Worte sind gerade wegen ihrer Wichtigkeit in verschiedenem Wortlaut überliefert. Unsre Ausgaben des Neuen Testamentes bieten den Text, welcher sich in den Handschriften und Übersetzungen durchgesetzt hat, den des Matthäus. Es ist aber wahrscheinlich, daß Lukas anstatt dieses Textes, welchen Irenäus für den richtigen erklärt,[2]) ursprünglich einen andern gehabt hat, der uns durch eine Reihe alter Schriftsteller[3]) erhalten ist, nämlich: „Niemand hat erkannt *(ἔγνω)*, wer der Vater ist, als der Sohn, und wer der Sohn ist, als der Vater, und wem es der Sohn offenbaret."[4]) Dieser Text scheint dadurch in Mißkredit gekommen zu sein, daß gnostische Lehrer des zweiten Jahrhunderts sich mit Vorliebe auf ihn beriefen,[5]) um zu beweisen, daß der wahre Gott, der Vater Jesu, in der vorchristlichen Zeit noch ganz unbekannt gewesen, somit der Judengott nicht der wahre Gott sei. Harnack nimmt an, daß dieser Wortlaut in der Redenquelle gestanden habe, jedoch ohne die Worte „und wer der Sohn ist, als der Vater", welche im Cod. a (Vercellensis) der alten lateinischen Übersetzung fehlen und auch von Wellhausen[6]) für eine alte Interpolation erklärt werden. Den so gewonnenen Urtext erklärt er dahin, Jesus bezeichne seine Gotteserkenntnis nicht als ein konstantes Verhältnis, sondern als einen geschichtlich gewordenen Tatbestand, der nun von ihm auf die Seinigen übergehen könne. Dagegen erklärt er die kanonisch gewordene Redaktion des Matthäus für „johanneisch" und unhaltbar. Darauf ist zu erwidern: 1. Wir haben früher gefunden, daß Matthäus im ganzen den Text der Redenquelle treuer bewahrt hat als Lukas;[7]) das berechtigt uns, auch hier zu untersuchen, ob nicht sein Wortlaut den Vorzug verdient. 2. Die Worte „kennt"

---

[1]) Vgl. Matth. 28, 18; Joh. 3, 35.

[2]) Haer. IV, 6, 1. 7.

[3]) Justin Apol. I, 63; Tertullian adv. Marc. II, 27; Clem. Al. Protrept. 10; Paed. I, 5, 20; 8, 74; Strom. V, 13, 84; Origenes de princ. I, 3, 4; II, 6, 1 ꝛc.; Synodus Antioch. bei Routh, Rel. Sacr. III, 290; Eusebius, Kg. I, 2, 2; Dem. Ev. IV, 3, 13; V, 1, 25; Ecl. Proph. I, 12; de eccl. Theol. I, 12; I, 16.

[4]) Eine dritte Lesart lautet *οὐδεὶς οἶδε τὸν πατέρα* etc. (bei Marcell von Ancyra und Epiphanius); diese kann aber als bloße Abart der erstgenannten außer Betracht bleiben.

[5]) Marcosier bei Iren. I, 20, 3; IV, 6, 1; Marcioniten bei Adamantius Dial. I, 23; Tatian Diatessaron bei Ephraem, Moesinger S. 216; Clem. Homil. 17, 4; 18, 4. 11. 13. 20.

[6]) Evang. Matthäi, S. 57 f.

[7]) S. 11 f.

(ἐπιγινώσκει) und „hat erkannt" *(ἔγνω)* gehen ohne Zweifel auf dasselbe aramäische Wort zurück, so gut wie „ich kenne" *(οἶδα)* und „ich habe erkannt" *(ἔγνων)* in den parallelen Stellen (Luk. 13, 27 und Matth. 7, 23, oder wie „wir vergeben" *(ἀφίομεν)* und „wir haben vergeben" *(ἀφήκαμεν)* Luk. 11, 4 und Matth. 6, 12. Der Abstand des Gedankens zwischen „er hat erkannt" und „er kennt" ist weniger groß, als Harnack und Schmiedel annehmen; wer erkannt hat, kennt nun eben, und wir können dasselbe Wort *ἔγνων* Luk. 16, 4 gar nicht anders übersetzen als „ich weiß, was ich tun will." 3. Die Reihenfolge der Sätze des Matthäustextes paßt besser zum Vorangehenden; in den zwei Sätzen: „Alles wurde mir übergeben von meinem Vater" und „Niemand kennt den Sohn als der Vater" ist das logische Subjekt Gott, welcher dem Sohn alles übergeben hat und ihn allein kennt; dann folgen zwei Sätze, in welchen der Sohn das logische Subjekt ist: er allein erkennt den Vater, und er allein offenbart ihn den Menschen. Was der Vater den Unmündigen offenbaren will (V. 25), das offenbart ihnen der Sohn (V. 27); das Wohlgefallen des Vaters (V. 26) kommt in dem Willen des Sohnes (V. 27) zum Ausdruck. Wie in dem Gespräch bei Cäsarea Philippi[1]) der Vater dem Petrus offenbart, wer Jesus sei, so kennt nach unsrer Stelle der Vater allein den Sohn; diese Aussage ist nicht einer einzigen Handschrift zulieb, in der sie durch eine Nachlässigkeit ausgefallen sein kann, aus dem Text zu entfernen. Endlich ist der Ausdruck „offenbaren will" *(βούληται)* gegenüber dem bloßen „offenbaret" festzuhalten, wenn wir bedenken, daß Lukas mehrmals das sinnverwandte *θέλειν* (wollen) gestrichen hat, wo Matthäus es aufweist.[2]) Harnacks Rekonstruktion der Stelle ist ebensowenig überzeugend wie seine Herstellung des ursprünglichen Unservaters,[3]) und die Konsequenzen, welche Schmiedel[4]) aus dem rekonstruierten Texte zieht, verwandeln vollends den Sinn der Stelle ungefähr in sein Gegenteil.

Gehen wir zu der Herkunft dieser Worte über, so ist es nur ein Beweis von Verlegenheit, wenn man sie mit Pfleiderer aus paulinischen Sätzen[5]) ableitet (jeder Unbefangene wird antworten:

[1]) Matth. 16, 17.

[2]) Vgl. Luk. 6, 29 mit Matth. 5, 40; Luk. 6, 35 mit Matth. 5, 42; Luk. 22, 26 mit Matth. 20, 26 f.; Luk. 11, 46 mit Matth. 23, 4.

[3]) Sitzungsber. d. Preuß. Akad. 1904, S. 195 f.

[4]) A. a. O. S. 50 f.

[5]) 1. Kor. 2, 8. 10. 11. 16.

umgekehrt!), oder mit Brandt einen alten Hymnus für ihre Quelle ansieht (wer hätte denselben singen sollen? Machwerke wie der Gesang Jesu inmitten seiner Jünger in den Johannesakten sind spätern Ursprungs). Sie stammen vielmehr offenkundig aus der alten Redenquelle und gehören zu dem Grundstock der evangelischen Überlieferung. Wer der Sohn ist, dem das ganze Heilswerk übertragen wurde, das weiß nur der Vater; sein Dasein ist ein Geheimnis der göttlichen Liebe zu den Geringen in dieser Welt und seines frei waltenden Wohlgefallens. Ebenso ist Gottes Wesen und Gesinnung ein Geheimnis, welches nur Einer durchschaut, nämlich der Sohn, und wem er es aus freiem Entschluß enthüllen will. Jesus leugnet damit die Realität der alttestamentlichen Gottesoffenbarung ebensowenig wie die Anleitung zur Gotteserkenntnis, welche die Natur[1]) und das Gewissen[2]) dem Menschen geben können; aber er betont aufs stärkste, daß alles das nichts sei im Vergleich zu der Gotteserkenntnis, welche er jetzt aus erster Hand bringe. Er meint eine solche Erkenntnis, bei welcher das Organ sich völlig deckt mit dem Objekt; Gott gibt sich den Menschen als die heilige Liebe zu erkennen durch einen Menschen, welcher selber ganz heilige Liebe ist, und Jesus dankt Gott, daß er dieser Mensch sein darf. Das ist nicht ein bloßes Aufleuchten einer überschwenglich redenden Begeisterung, wie sie O. Holtzmann[3]) an allen Höhepunkten des Lebens Jesu annimmt; es ist das Hervorleuchten des beständigen Selbstbewußtseins Jesu, welches ihn ebenso fortwährend erfüllt wie das Erbarmen mit den Mühseligen und Beladenen, das nachher zum Ausdruck kommt.[4]) Weil Jesus der einzige Offenbarer Gottes bis in die Tiefen seines Wesens ist, darum kann er auch alle Beladenen zu sich rufen und ihnen Erquickung versprechen mit dem Zuruf: „Lernet von mir!"

Es ist von jeher bemerkt worden, wie johanneisch diese Stelle in der Tat klingt in bezug auf die Form: die Nebeneinanderstellung von Hauptsätzen, die einen Gegensatz enthalten, den scharfen Kontrast von „alles" und „niemand", die vielen identischen Ausdrücke, — aber noch mehr in bezug auf den Inhalt. Jesus wird einfach als „der Sohn" dem Vater gegenübergestellt; zwischen beiden herrscht volle Gegenseitigkeit; Jesus nimmt als Offenbarer Gottes eine zentrale Stellung in der Menschheit ein; an seiner Tätigkeit

---

[1]) Matth. 6, 26 f. — [2]) Matth. 6, 22 f.
[3]) War Jesus Ekstatiker? 1903.
[4]) Matth. 11, 28 f.

wird hervorgehoben, daß er die rechte Erkenntnis bringt. Solche Selbstzeugnisse Jesu über sein Verhältnis zu Gott und den Menschen sind somit vorgekommen und haben durch die tiefe innere Bewegung Jesu von selbst einen gleichsam rhythmischen Schwung erhalten. Mehr davon bietet uns nun das Johannesevangelium; gerade der Inhalt jenes Jubelrufs gelangt in ihm mit Zurückstellung aller übrigen Beziehungen des Lebens Jesu zur Darstellung.[1]) Wir haben nicht das Recht, diesen johanneischen Beitrag zurückzuweisen; denn mögen auch die Begriffe im vierten Evangelium gefestigter und abgeklärter sein, so daß wir nicht immer für den ursprünglichen Wortlaut der Äußerungen Jesu in demselben einstehen können, so ist doch sein Christusbild wesentlich dasselbe. Jesus bezeichnet sich als den, welchen der Vater in die Welt gesandt[2]) und durch die Mitteilung seines Geistes[3]) zu seinem Lebenswerk geweiht habe.[4]) Aber er ist mehr als das; er ist der Sohn Gottes,[5]) welcher in beständigem Verkehr mit dem Vater steht,[6]) beständig auf das sieht, was der Vater tut,[7]) und auf das hört, was der Vater ihm zu sagen hat.[8]) Sein ganzes Leben geht darin auf, den Willen Gottes zu tun[9]) und seine Gebote zu halten;[10]) er lebt um des Vaters willen,[11]) aus Liebe zum Vater.[12]) Darum weiß er nun aber auch von Gott zu reden als einer, der ihn kennt,[13]) und mit allem, was er tut, führt er Gottes Werk bei den Menschen aus.[14]) Er darf sagen: „Ich bin's",[15]) wie Jahve im Alten Testament von sich sagt,[16]) d. h. ich bin der, welcher allein helfen kann. Er schafft den Menschen die Rettung vom Verderben,[17]) indem er ihnen durch die Offenbarung Gottes in seiner Person das Leben aus Gott bringt,[18]) welches ihnen zum Licht wird[19]) zur Erkenntnis der Wahrheit[20]) und zur wirksamen Macht des Guten im Gegensatz zu der sündigen Menschenwelt, die im Finstern wandelt. So ist Jesus der Weg, die Wahrheit und das Leben[21]) für alle, die an ihn glauben.[22]) Weil aber Jesus so

---

[1]) Vgl. Lütgert, Die Johanneische Christologie, Gütersloh 1899.
[2]) 5, 36; 7, 28; 8, 42. — [3]) 1, 32; 20, 22. — [4]) 10, 36.
[5]) 5, 25; 9, 35; 10, 36. — [6]) 1, 52. — [7]) 5, 19. — [8]) 5, 30; 8, 40.
[9]) 4, 34; 5, 30; 6, 38; 8, 29. — [10]) 12, 49; 15, 10. — [11]) 6, 57.
[12]) 14, 31. — [13]) 3, 11; 8, 26; 10, 15.
[14]) 4, 34; 5, 17; 9, 4; 10, 37; 14, 10; 17, 4.
[15]) 8, 24. 28; 13, 19. — [16]) Deut. 32, 39. — [17]) 3, 16.
[18]) 4, 14; 5, 26; 6, 35; 8, 51; 10, 11. 28; 11, 25; 17, 3.
[19]) 3, 19; 8, 12; 9, 5; 12, 35. — [20]) 8, 32; 18, 37. — [21]) 14, 6.
[22]) 3, 16; 6, 29; 9, 35; 11, 25 f.; 14, 1; 16, 9.

„den Namen des Vaters kundtut",[1]) liebt ihn auch der Vater[2]) und bekennt sich nicht nur durch Wunderwerke zu ihm,[3]) welche zur Offenbarung seiner Herrlichkeit dienen,[4]) sondern er ist überhaupt mit ihm[5]) und steht in voller gegenseitiger Lebensgemeinschaft mit dem Sohne.[6]) Jesus ist eins mit Gott,[7]) und wer ihn gesehen hat, der hat den Vater gesehen.[8]) Darum genehmigt der Auferstandene sogar den Zuruf: „Mein Herr und mein Gott!" von seiten des Thomas.[9]) Diese von Johannes erhaltenen Selbstzeugnisse Jesu lauten wie Texte und Themata, zu welchen die synoptischen Erzählungen die Ausführung und Anwendung bieten. Wir haben denselben Jesus vor uns wie in den Synoptikern; aber Johannes sieht von vielen Einzelheiten seines geschichtlichen Lebens ab, um alle Aufmerksamkeit auf den Mittelpunkt desselben, das persönliche Lebensgeheimnis Jesu zu richten. Sein Jesus würde zu erhaben sein, wenn wir nicht das synoptische Bild daneben kennen würden; aber Johannes hat dasselbe auch nicht verdrängen wollen, sondern er setzt es als bekannt voraus und will nur die Wahrheit zu voller Geltung bringen, daß Jesus alles, was er war, aus seinem Sohnesverhältnis zu Gott geschöpft hat.

Alle vier Evangelien bezeugen uns somit, daß in der Person Jesu von Nazareth ein Mensch auf Erden gelebt hat, in welchem die Liebe Gottes der Menschheit als rettende Lebensmacht entgegentrat. Aus seinen Worten und Taten fühlten seine Zeitgenossen die Kraft Gottes heraus, und zwar nicht durch ein abschwächendes menschliches Medium hindurch, sondern in dem reinen Spiegel eines heiligen Menschenlebens, in welchem die Herrlichkeit Gottes voll Gnade und Wahrheit leuchtete. Nicht als die zu göttlichem Leben emporgeblühte Menschheit steht Jesus in der Geschichte da, sondern als die Gabe der Liebe Gottes an die von ihm abgekommene Menschheit, als der Sohn Gottes. Daß er gelebt hat und lebt, das ist die Eine, zentrale, alles umfassende Heilstatsache des christlichen Glaubens; daß er uns in allen Einzelheiten seines Lebens als die vollkommene Offenbarung Gottes an unser Geschlecht klar werde, das ist der Sinn und Zweck

---

[1]) 17, 6. 26. — [2]) 5, 20; 10, 17; 15, 9. — [3]) 5, 36; 8, 18; 10, 25.

[4]) 2, 11; 9, 16; 11, 40. — [5]) 8, 29; 16, 32.

[6]) 10, 38; 14, 10 f. Dagegen ist es eine Verzeichnung, wenn Lütgert (a. a. O. S. 14 f.) behauptet, der johanneische Christus sei auch auf der Erde im Himmel, werde beständig durch Gott erzeugt und steige schon während seines Erdenlebens zum Himmel auf.

[7]) 10, 30; 16, 15; 17, 10. 22. — [8]) 14, 9. — [9]) 20, 28.

aller Schriftforschung und Theologie; daß sein Leben in das unsrige übersetzt werde durch die Gotteskräfte, welche in ihm und stets nur durch ihn der Welt gegeben sind, das ist die Bedeutung des christlichen Lebens; daß das Reich Gottes, das er gebracht hat, zu allen Menschen komme und die Greuel der Selbstsucht durch den Sieg der Liebe verdränge, das ist der Sinn der Weltgeschichte. Wer in ihm bleibt, der bringt viele Frucht; aber ohne ihn können wir nichts tun. Nicht seine Sittenlehre macht andere Menschen aus uns, so herrlich sie ist; ebensowenig seine Frömmigkeit oder das religiöse Prinzip, welches in ihm erschienen sein soll. Prinzipien können das Leben deuten, aber nicht erzeugen; das Leben aus Gott geht nie von einer andern Quelle aus als von Jesus selber, dem Sohne Gottes.

Wir könnten auch hier bei dem „daß" stehen bleiben und uns der Einen wunderbaren Heilstatsache der evangelischen Geschichte freuen, das „wieso?" dagegen als ein Geheimnis bezeichnen, welches sich menschlichem Nachdenken niemals völlig erschließen werde. Aber tatsächlich hat doch das eigenartige Selbstbewußtsein, welches in den Reden Jesu zum Ausdruck kommt, von der ältesten Zeit an mit Notwendigkeit die Frage hervorgerufen: „Woher bist du?"[1] Die Antwort, die man bei Lebzeiten Jesu erhielt, lautete: Er ist von Nazareth in Galiläa;[2] sein Vater ist Joseph der Zimmermann,[3] seine Mutter Maria,[4] und er gehört zu den Nachkommen Davids.[5] Auch die Urgemeinde hat ihre Beschreibung Jesu mit diesen Zügen eingeleitet und Jesus als den Nazarener aus Davids Stamm geschildert.[6] Der nähere Hergang dieser Abstammung von David findet sich in den zwei Stammbäumen Matth. 1, 2 f. und Luk. 3, 23 f. dargelegt. Das nachexilische Judentum legte großes Gewicht auf die Vorweisung eines gesicherten Stammbaums, weil sich viele Fremde in Palästina angesiedelt hatten, und weil an dem Nachweis der Abstammung der Anspruch auf Anteil an den Verdiensten der Vorfahren hing.[7] Einige Familien wurden nicht in Jerusalem zugelassen, weil sie ihre Abstammung aus Israel nicht nachweisen konnten; andre wurden wenigstens nicht als Priester anerkannt, weil

---

[1]) Joh. 19, 9. — [2]) Matth. 21, 11; Joh. 1, 46.

[3]) Matth. 13, 55; Luk. 4, 22; Joh. 1, 46; 6, 42. — [4]) Mark. 6, 3.

[5]) Matth. 9, 27; 15, 22; Mark. 10, 47 f.; Matth. 21, 9 f. Solche Zurufe hätten nicht bis zuletzt fortgedauert, wenn Jesus nicht wirklich für einen Nachkommen Davids gegolten hätte.

[6]) Apg. 2, 22; 3, 6; 10, 38; 2, 30 f.; 13, 23: Offb. 22, 16.

[7]) Weber, Lehren des Talmud, S. 282 f.

sie ihr Geschlechtsregister nicht finden konnten.[1]) Josephus erzählt,[2]) daß wenigstens über die Priesterfamilien amtlich beglaubigte Stammbäume geführt wurden; er eröffnet seine Selbstbiographie mit dem Nachweis, daß er aus priesterlichem und königlichem Blut stamme, und mit den Namen seiner Voreltern bis zum fünften Glied hinauf.[3]) Diesem an sich allerdings kleinlichen Bedürfnis des damaligen Judentums tragen die Stammbäume Jesu Rechnung, welche nach Julius Africanus[4]) von den Verwandten Jesu (den *δεσπόσυνοι*) teils aus mündlicher Überlieferung, teils nach den Büchern der Chronik angefertigt wurden. Der des Matthäus geht von Abraham abwärts bis auf Jesus und zählt 42 Namen auf; der des Lukas geht von Jesus in 56 Namen aufwärts bis zu Abraham, aber noch über denselben hinaus bis auf Adam. Die Namen sind nicht dieselben; während die Liste des Matthäus von David an der Reihe der Könige in Juda folgt und erst von Serubabel an unbekannte Namen bringt, geht die des Lukas nach David auf dessen Sohn Nathan[5]) und eine sonst unbekannte Nachkommenschaft desselben über und hat bis auf Joseph herab nur die Namen Sealthiel und Serubabel mit Matthäus gemein; Josephs Vater heißt bei ihm Eli, nicht Jakob. Der Codex D hat dieser Verschiedenheit dadurch abgeholfen, daß er in den Stammbaum des Lukas bis zum 31. Vers die Namen der Matthäusliste eingefügt hat; aber dies ist ein harmonistischer Gewaltstreich und nicht das Ursprüngliche, wie Resch[6]) unbegreiflicherweise annimmt. Nicht minder gewaltsam ist aber die noch von B. Weiß[7]) wiederholte Behauptung, daß Lukas den Stammbaum der Maria wiedergebe; sie hat gar nichts in unsern Texten für sich. Scharfsinniger wollte Julius Africanus[8]) die Verschiedenheit auf zwei Schwagerehen zurückführen, wonach Sealthiel der leibliche Sohn Jechonjas, aber der gesetzliche Sohn Neris gewesen wäre, Joseph der leibliche Sohn Jakobs, aber der gesetzliche Sohn Elis. Aber auch dies ist eine Künstelei. Wir haben vielmehr wirklich zwei verschiedene Stammbäume vor uns, und meines Erachtens verdient der des Lukas den Vorzug, erstlich weil er weniger schriftstellerisch bearbeitet ist: er gibt einfach die Namen, während Matthäus durch

[1]) Esra 2, 59 f. — [2]) Contra Ap. 1, 7. — [3]) Vita 1.
[4]) Bei Euf. Kg. I, 7, 14.
[5]) 2. Sam. 5, 14.
[6]) Texte und Unterf. X, 5, 183 f.
[7]) Quellen der synopt. Überlieferung, S. 105. 172. 237.
[8]) Epist. ad Aristidem bei Euf. Kg. I, 7, 2 f.

Weglassung der Könige Ahasja, Joas, Amazia und Jojakim künstlich einen Parallelismus von dreimal vierzehn Namen hergestellt und im Blick auf Maria die Frauennamen Thamar, Rahab, Ruth und Bathseba eingefügt hat. Sodann weil sie mit ihren 21 Namen von Serubabel bis Jesus die Lücke von fünf Jahrhunderten besser ausfüllt als Matthäus mit seinen 12 Namen; für den ebenso langen Zeitraum von David bis Sealthiel hat Lukas ebenfalls 21 Namen, während Matthäus nur 16 hat, aber auf 20 käme, wenn er nicht vier ausgelassen hätte. Endlich weil die Liste des Lukas die bescheidenere ist; sie vermeidet die berühmten Namen eines Salomo, Assa, Josaphat, Usia, Hiskia, Josia und zählt unbekannte Männer auf, deren ebenso schlichter Nachkomme schließlich der Zimmermann Joseph in Nazareth ist. Beide Listen zu verwerfen, wie neuerdings Völter[1]) tut, sehe ich keinen Grund, sondern die des Lukas wird die richtige sein.[2])

Jesus selber freilich hat auf diese Dinge kein Gewicht gelegt, und seine Apostel ebensowenig. Haben sie uns ja doch jenes Gespräch Jesu mit den Schriftgelehrten überliefert,[3]) in welchem er es nicht etwa ablehnt, von David herzustammen, wohl aber zeigt, daß sein Anspruch auf den Messiasnamen nichts mit dieser Abstammung zu tun habe, sondern auf seiner persönlichen Hoheit beruhe, welche ihm auch einem David gegenüber die Autorität eines Herrn verleihe. Die Urgemeinde fühlte es tief, daß das, was Jesus zu ihrem Herrn gemacht habe, nicht auf irdische Herkunftsverhältnisse zurückgehen könne, sondern einen tiefern, geheimnisvollen Grund in seinem eignen Wesen haben müsse. Welcher war es?

Manche Glieder der Urgemeinde haben sich mit der Auskunft begnügt, daß Jesus deshalb der Messias sei, weil ihn Gott bei der Taufe mit dem Heiligen Geist gesalbt habe;[4]) dadurch sei er mit der Kraft begabt worden, segnend und heilend als der Knecht Gottes[5]) und als der „Prophet wie Mose“[6]) zu wirken. Allein das Nachdenken über die Reden und Taten Jesu drängte die Jünger über diese Anschauung hinaus. Wie konnte man bei einem Ereignis mitten im Leben Jesu stehen bleiben, während doch so mancher Psalmdichter sein Verhältnis zu Gott schon in die Zeit zurückverfolgt,

[1]) Die evang. Erzählungen von d. Geburt u. Kindheit Jesu, 1911, S. 74.
[2]) Vgl. O. Holtzmann, Leben Jesu, S. 63.
[3]) Matth. 22, 41 f. — [4]) Apg. 4, 27; 10, 38.
[5]) Apg. 4, 27. 30; 3, 13. 26; vgl. Matth. 12, 18.
[6]) Apg. 3, 22; 7, 37. Vgl. den abendländischen Text von Luk. 3, 22 S. 260.

da er noch nicht geboren war?[1]) Simson war schon im Mutterleib ein Gottgeweihter gewesen,[2]) Jeremia schon im Mutterschoß zum Propheten geweiht worden.[3]) Von dem Knecht Gottes, als welchen die Jünger nun Jesus kannten, war gesagt: „Jahve hat mich von Mutterleib an berufen, von meiner Mutter Schoß an meinen Namen im Munde geführt, ... Jahve, der mich von Mutterleib an zu seinem Knecht bildete."[4]) Johannes der Täufer, welcher doch nur als der Vorläufer Jesu gewirkt hatte, war schon von Mutterleib an mit dem Heiligen Geist erfüllt worden.[5]) Auch bei Jesus mußte das, was ihn auszeichnete, in den ersten Anfang seines Lebens zurückreichen. Aber auch diese Vorstellung konnte nicht befriedigen. Jesus hatte sich ja über alle Propheten und über den Täufer gestellt; er hatte viel inniger als sie alle mit Gott verkehrt; diese Tatsache seines Sohnesbewußtseins forderte ihre Erklärung, und zwar eine solche, die hinter das gesamte irdische Leben Jesu auf einen Ursprung aus Gott zurückging.

Wir finden eine derartige Erklärung innerhalb des Neuen Testaments in zwiefacher Gestalt. Die einen Zeugen reden von einer Erzeugung Jesu durch den Heiligen Geist, die andern von einer himmlischen Herkunft Jesu. Die erstere ist in der Kindheitsgeschichte des Matthäus und Lukas erhalten, und zwar bei Matthäus ausdrücklich in den Worten des Engels: „Das in ihr Erzeugte ist von dem Heiligen Geist",[6]) in der Erzählung des Evangelisten: „Bevor sie zusammenkamen, wurde sie schwanger befunden von dem Heiligen Geist",[7]) und in dem Zitat aus Jesaja: „Siehe, die Jungfrau wird schwanger sein und einen Sohn gebären, und man wird seinen Namen Immanuel nennen";[8]) bei Lukas ausdrücklich in dem Wort der Maria: „Wie wird das geschehen, da ich von keinem Manne weiß?"[9]) und in der Einschaltung des Evangelisten „wie man glaubte" vor dem Stammbaum.[10]) Sie begegnet uns im zweiten Jahrhundert bei Ignatius,[11]) Aristides[12]) und Justin,[13]) ebenso in dem „Testament Josephs",[14]) und verzerrt in der jüdischen Über-

[1]) Ps. 22, 10 f.; 71, 6; 139, 13 f.
[2]) Richt. 13, 5. — [3]) Jerem. 1, 5; Sir. 49, 7.
[4]) Jes. 49, 1. 5. — [5]) Luk. 1, 15. — [6]) 1, 20. — [7]) 1, 18.
[8]) 1, 22 f. (Jes. 7, 14). — [9]) 1, 34. — [10]) 3, 23.
[11]) Eph. 7, 2; 18, 2; 19, 1; Trall. 9, 1; Smyrn. 1, 1.
[12]) Apol. 2, 6.
[13]) Apol. I, 22. 31. 32 f.; Dial. 43. 45. 48. 63. 66. 76. 78. 84. 100.
[14]) Kap. 19.

lieferung, daß Jesus der uneheliche Sohn eines Soldaten Panthera und einer armen Spinnerin, der Frau eines Zimmermanns gewesen sei.[1]) Sie findet sich auch in dem alten Bekenntnis der römischen Kirche, das bis in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinaufreicht, indem es dort von Jesus heißt: „Welcher geboren ist von dem Heiligen Geist und der Jungfrau Maria."[2]) Das sogenannte apostolische Bekenntnis, welches später aus diesem römischen entstanden ist, hat den erweiterten Ausdruck: „Der empfangen ist von dem Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria."[3]) Nach dieser Überlieferung ist Jesus von einer menschlichen Mutter geboren, aber nicht von einem menschlichen Vater erzeugt worden; der Heilige Geist hat an Stelle eines menschlichen Vaters den Anfang seines Lebens bewirkt.

Man hat die Entstehung dieser durch die Kindheitsgeschichte so bekannt gewordenen Anschauung auf verschiedene Weise religionsgeschichtlich zu erklären gesucht.[4]) Die einen verweisen, wie schon Celsus getan hat,[5]) auf die heidnischen Mythen von Göttersöhnen, welche von einem Gott mit irdischen Frauen oder Jungfrauen sollten erzeugt sein; so galten Romulus und Remus für Söhne des Mars; Alexander der Große und der ältere Scipio[6]) für Söhne des Zeus: Pythagoras,[7]) Plato[8]) und Augustus[9]) für Söhne des Apollo; Parnassus, der Sohn der Kleodora, galt bei den einen für einen Sohn des Kleopompus, bei den andern für einen Sohn des Gottes Poseidon;[10]) Apollonius von Tyana ward von seinen Landsleuten ein Sohn des Zeus genannt, während er selber versicherte, ein Sohn des Apollonius, seines gleichnamigen Vaters zu sein.[11]) Allein die Christen der ersten Jahrhunderte haben sonst die antike Mythologie stets mit Entrüstung und Hohn als ein sittenverderbliches Lügen-

[1]) Celsus bei Orig. c. C. I, 28. 32.
[2]) Patrum Apost. Opera ed. Gebhardt etc. I, 2², S. 117.
[3]) Vgl. Kattenbusch, Das apost. Symbol II, 555 f., 616 f.
[4]) Vgl. Petersen, Die wunderbare Geburt des Heilandes, 1909.
[5]) Bei Orig. c. C. I, 37.
[6]) Gellius Noct. Att. 6, 1, 3; Livius Hist. 26, 19.
[7]) Porphyrius Vit. Pyth. 2; Jamblichus de Pyth. V. 2.
[8]) Diog. Laert. III, 1; Plutarch Quaest. Conv. VIII, 1.
[9]) Sueton Aug. 94, 4.
[10]) Pausanias X, 6, 1.
[11]) Philostratus Apoll. I, 6. Vgl. die Erzeugung des Pharao Amenophis durch den Gott Amun bei Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen, S. 139, und die Geburt des Buddha durch die jungfräuliche Maya.

gewebe der Dämonen und eine unerträgliche Vermischung Gottes und der Welt zurückgewiesen; wie sollten sie Lust gehabt haben, einen der gröbsten Züge jener Mythologie in das Leben Jesu einzutragen?[1])

Andere halten die Neigung zur Askese und Ehelosigkeit für bedeutungsvoller, welche namentlich in den Kreisen des essenischen Judentums geherrscht und die Entstehung solcher Geburtsgeschichten begünstigt habe; auch Philo sage,[2]) daß Sara, Rebekka, Lea, Zippora ihre Kinder unmittelbar von Gott bekommen hätten. Aber Philo will die Erzeugung durch Abraham, Isaak, Jakob, Mose nicht ausschließen, sondern nur betonen, daß dieselbe eine besondere Veranstaltung Gottes war, ähnlich wie Paulus den Isaak „nach dem Geiste geboren" nennt.[3]) Essenische Einflüsse sind sonst im Neuen Testament nicht mit Sicherheit nachzuweisen, weder in Worten Jesu,[4]) noch bei den „Schwachen" in Rom,[5]) noch bei den Irrlehrern zu Kolossä;[6]) erst das spätere Judenchristentum hat teilweise[7]) essenische Elemente in sich aufgenommen. Das Judentum zur Zeit Jesu hielt die Ehe im ganzen hoch; andrerseits machte es einen scharfen Unterschied zwischen Gott und Welt, und als Messias erwartete es einen durchaus menschlich gebornen Befreier mit göttlicher Kraftausrüstung.[8])

Noch andre wie Harnack[9]) erklären die Entstehung des Gedankens an eine wunderbare Erzeugung Jesu vorzugsweise aus den alttestamentlichen Stellen: „Siehe, die Jungfrau wird schwanger werden[10]) und einen Sohn gebären, und man wird seinen Namen Immanuel nennen" und: „Mein Sohn bist du; ich habe dich heute erzeugt",[11]) welche man als erfüllt habe nachweisen wollen. Allein solche Stellen konnten erst nachträglich, wenn die Überlieferung schon vorhanden war, zur Bestätigung herangezogen werden, wie es bei Matthäus geschieht. Justin weiß noch mehrere andre Stellen des Alten

---

[1]) Vgl. Franckh, Die Geburtsgeschichte Jesu Christi im Lichte der altoriental. Weltanschauung, in den Philotesia für Kleinert S. 201 f.

[2]) De Cherub. 13.

[3]) Gal. 4, 29; vgl. „durch die Verheißung" 4, 23.

[4]) Matth. 5, 34; 19, 12. — [5]) Röm. 14. — [6]) Kol. 2.

[7]) Bei den Ebioniten des Epiphanius (Haer. 30) und in den Clementinen.

[8]) Dalman, Die Worte Jesu I, 226. Die Vermutung Gunkels (Zum religionsgeschichtl. Verständnis des N. T., S. 69), daß schon vorchristliche jüdische Kreise einen von der Jungfrau geborenen Messias erwartet hätten, ist bodenlos.

[9]) Neue Untersuchungen zur Apg., S. 99 f. 108 f.

[10]) Jes. 7, 14; der hebräische Text spricht allerdings nicht von einer Jungfrau (Betulâh), sondern allgemeiner von einem jungen Weib (Almâh).

[11]) Ps. 2, 7.

Teſtaments als Schriftbeweiſe für die wunderbare Erzeugung Jeſu zu verwenden,[1]) und die Petrusakten berufen ſich auf ein angebliches Prophetenwort: „In den letzten Zeiten wird ein Knabe geboren von dem Heiligen Geiſte; ſeine Mutter weiß von keinem Manne, und niemand ſagt, er ſei ſein Vater.“[2]) Die Pſalmſtelle aber wird öfter im Neuen Teſtament[3]) auf Jeſus angewendet, ohne daß ſeiner wunderbaren Erzeugung gedacht würde; wenn man ſie auf einen beſondern Vorgang im Leben Jeſu bezog, ſo war es die Taufe, nicht die Erzeugung; die Stimme vom Himmel bei der Taufe ſoll ja nach alten Textzeugen bei Lukas gelautet haben: „Du biſt mein Sohn; ich habe dich heute erzeugt“.[4]) Ebenſo hätte auch die „Jungfrau“, von welcher man in der griechiſchen Überſetzung der Jeſajaſtelle las, anderswie gedeutet werden können, etwa auf Iſrael oder auf die Kirche,[5]) wenn nicht die Kunde von der wunderbaren Erzeugung ſchon vorgelegen hätte; auch die andern altteſtamentlichen Zitate bei Matthäus machen nicht den Eindruck, die betreffenden Erzählungen hervorgebracht zu haben. Auch dieſer angebliche Entſtehungsgrund iſt ſomit nicht ſtichhaltig; es zeigt ſich auch hier, daß das religionsgeſchichtliche Material, welches ſo eifrig überallher zuſammengetragen wird, mehr intereſſante Parallelen zu den bibliſchen Stoffen bietet, als deren eigentliche Wurzeln bloßlegt.

Es darf hiernach mit Fug und Recht die Vorſtellung abgelehnt werden, als ob die wunderbare Erzeugung Jeſu ein Fremdkörper heidniſchen oder jüdiſchen Urſprungs in den Evangelien ſei. Aber damit dürfen wir die Frage nicht für erledigt halten, wie manche tun, ſondern nun tritt erſt recht die Aufgabe an uns heran, die eigentümliche Stellung des Gedankens an eine wunderbare Erzeugung Jeſu in der urchriſtlichen Überlieferung klarzulegen. Jeſus ſelber ſpricht in keinem unſerer Evangelien von einer derartigen Herkunft; ebenſowenig erwähnt ſie Markus, man müßte denn darin, daß er die Leute zu Nazareth ſagen läßt: „Iſt dieſer nicht der Zimmer-

[1]) Dial. 76: Dan. 2, 34; Gen. 49, 11; Jeſ. 53, 8.

[2]) Actus Petri Vercell. Kap. 24.

[3]) Apg. 13, 33; Hebr. 1, 5; 5, 5.

[4]) Cod. D; a b c ff² l; Juſtin Dial. 88. 103; Clem. Al. Paed. I, 6, 25; Method. Conviv. 8, 9; Lactant. Inst. IV, 15; Juvencus H. E. I, 362; vgl. Epiphan. Haer. 30, 13; Acta Petri et Pauli 29. Harnack (Sprüche und Reden Jeſu, S. 216 f.) hält dieſen Text für den der Redenquelle; aber Wellhauſen (Evang. Lucä, S. 6) bemerkt mit Recht, ein ſolches Zitat aus einem Pſalm habe die Wahrſcheinlichkeit gegen ſich.

[5]) Nach Offb. 12, 1 f.

mann?“[1]) statt wie Matthäus: „Ist dieser nicht des Zimmermanns Sohn?“[2]) eine absichtliche Textänderung erblicken, während doch die ganze übrige Gestalt der beiden Texte über Jesus in Nazareth dem Markus die Priorität zuweist. Ebensowenig sagen Paulus,[3]) Petrus, Jakobus, Judas, der Hebräerbrief ein Wort von einem derartigen Vorgang; ebensowenig Johannes. Resch[4]) beruft sich freilich darauf, daß im Prolog des Johannes[5]) eine Anzahl alter Textzeugen[6]) lesen: „Welcher nicht aus dem Geblüt noch aus dem Willen des Fleisches, noch aus dem Willen eines Mannes, sondern aus Gott geboren ist“, was dann auf Jesus gehen müßte. Tertullian erklärt diese Lesart für die ursprüngliche, die gewöhnliche dagegen („welche ... geboren sind“) für eine Textfälschung der Valentinianer, und Zahn ist ihm darin gefolgt.[7]) Aber keine einzige griechische Handschrift bietet den Spruch in der Einzahl, und der Anschluß desselben an das Vorangehende („die an seinen Namen glauben“) wäre ein höchst gezwungener. Dieses Schweigen der übrigen neutestamentlichen Schriftsteller läßt sich nicht durch Rücksichten auf Maria erklären, wie Grützmacher[8]) die Sache ausgemalt hat. Das Kreuz Jesu war für die damalige Denkweise ein noch viel „delikaterer“ Gegenstand als dieser, und das erfolgreiche Zeugnis von der wunderbaren Erzeugung Jesu hätte manchen Streit über seine göttliche Sendung unnötig gemacht. Warum verzichten die Apostel auf dasselbe? Warum tritt es nirgends als Bestandteil ihrer Predigt auf?

Doch man könnte erwidern: das argumentum e silentio hat keine Beweiskraft. Keine durchschlagende, gewiß; aber nun kommt der weitere Umstand hinzu, daß die Aussage „geboren von der Jungfrau“ manchen andern Schriftstellen geradezu widerspricht. In den Evangelien wird Jesus öfter von den Leuten Josephs Sohn genannt, ohne daß er oder der Evangelist Einsprache dagegen erhebt; er selber spricht von seinem himmlischen Vater, ohne das Dasein

---

[1]) Mark. 6, 3. — [2]) Matth. 13, 55.

[3]) Gal. 4, 4 „vom Weibe geboren“ wird man nicht hierherziehen wollen, wenn man an Hiob 14, 1 „der Mensch, vom Weibe geboren“ und an Matth. 11, 11 denkt.

[4]) Texte und Unters. X, 4, 57 f.; 5, 326 f.

[5]) Joh. 1, 13.

[6]) Cod. b der Vetus Latina; Irenäus Haer. III, 16, 2; 19, 2; Tertullian de carne Christi 19. 24; Augustin Confess. VII, 9, 14; dagegen haben die Stellen, welche Resch aus Justin anführt, nichts mit Joh. 1, 13 zu tun.

[7]) Einl. in das N. T.[3] II, 528; Kommentar zum Ev. des Joh. S. 700 f.

[8]) Die Jungfrauengeburt, 1906, S. 34 f.

eines irdischen auszuschließen. Sodann sagt Paulus, dem Fleische nach stamme Jesus aus dem Samen Davids,[1]) dem Geiste nach sei er durch seine Auferstehung zum Sohn Gottes in Kraft eingesetzt worden; von einer Gottessohnschaft Jesu „nach dem Fleische", von einer physischen Entstehung Jesu durch den Geist weiß er nichts. Bei Johannes sagen die Juden von Jesus: „Von diesem wissen wir, woher er ist",[2]) und dies bezieht sich nach einer frühern Stelle[3]) darauf, daß sie als seinen Vater Joseph, und dazu seine Mutter kennen; Jesus aber antwortet: „Ja, ihr kennet mich und wisset, woher ich bin";[4]) aber den, der mich gesandt hat, kennet ihr nicht. Er gibt ihnen somit zu, daß sie über seine irdische Herkunft zutreffend berichtet seien. Aber auch die Kindheitsgeschichte selber enthält manches, was nicht eine wunderbare Erzeugung Jesu voraussetzt. Die beiden Stammbäume laufen auf Joseph hinaus und beweisen doch gar nicht, was sie beweisen sollen, wenn gerade am entscheidenden Punkte die Verbindung abgebrochen, und Joseph bloß als der nachmalige Mann der Mutter Jesu[5]) eingeführt wird. Daß Maria aus Davids Hause gewesen sei, ist ein alter Notbehelf zur Ausgleichung der Stammbäume mit der wunderbaren Erzeugung Jesu, welchen wahrscheinlich schon Ignatius voraussetzt.[6]) Da Elisabeth eine Verwandte der Maria genannt wird,[7]) ist es wahrscheinlicher, daß Maria levitischer Herkunft war, und diese Meinung hat wirklich im Altertum ihre Vertreter gehabt.[8]) Ebenso zwecklos sind bei der Annahme einer wunderbaren Erzeugung Jesu die wiederholten Bemerkungen, daß Joseph aus Davids Geschlecht gewesen sei.[9]) Joseph und Maria werden unbedenklich die Eltern Jesu genannt,[10]) Joseph sein Vater.[11]) Joseph und Maria bringen das Kind Jesus zur Dar-

---

[1]) Röm. 1, 3; ebenso Apg. 13, 23; 2. Tim. 2, 8.

[2]) Joh. 7, 27. — [3]) 6, 42. — [4]) Joh. 7, 28. — [5]) Matth. 1, 16.

[6]) Prot. Jac. 10; Evang. de nativ. Mariae 1; Ps.-Matthaei Ev. 13; Desc. Christi A, 12; Adambuch ed. Dillmann, S. 133; Justin Dial. 43. 45. 100. 120; Tatian Diatess. S. 16 Moes.; Irenäus Haer. III, 21, 5; *Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστ. κηρ.* Kap. 36. 40. 59; Hippolyt Segen Jakobs 16, 4; Tertullian adv. Marc. III, 17. 20; IV, 1; V, 8; de carne Christi 22; Novatian Tract. VI, p. 68; IX, p. 9; Eusebius Dem. Ev. VII, 3, 18; Quaest. ad Steph. 1, 9; Aphraates Homil. 23, S. 389 Bert.; Ss. in Luk. 2, 5.

[7]) Luk. 1, 36.

[8]) Test. Simeons 7; Levis 2; Dans 5; Gads 8; Josephs 19; Faustus bei Augustin c. F. 23, 4; vgl. Ephräm Ev. Conc. Exp. S. 15 f. Moes.

[9]) Matth. 1, 20; Luk. 1, 27; 2, 4. — [10]) Luk. 2, 27. 41. 43.

[11]) Luk. 2, 33. 48.

ſtellung nach Jeruſalem, weil die „Tage ihrer Reinigung *(τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν)* erfüllt ſind;[1]) beide bedürfen alſo einer Reinigung. Auch bei Matthäus[2]) heißt Joſeph der Mann der Maria, und ſie ſein Weib. Noch auffallender iſt aber, daß in dem 1892 entdeckten Codex Syrus Sinaiticus[3]) der 16. Vers im 1. Kapitel des Matthäus lautet: „Jakob zeugte Joſeph; Joſeph, mit welchem die Jungfrau Maria verlobt war, zeugte Jeſus, welcher der Chriſtus genannt wird." Im 21. Vers heißt es: „Und ſie wird dir einen Sohn gebären, und du ſollſt ſeinen Namen Jeſus nennen"; und im 25. Vers: „Und Joſeph nahm ſein Weib zu ſich, und ſie gebar ihm einen Sohn, und er nannte ſeinen Namen Jeſus." Nun ſind freilich daneben die Verſe 18, 20 und 23 in der gewöhnlichen Form wiedergegeben, und damit zwei widerſprechende Vorſtellungen in Einer Erzählung vereinigt. Daher hat man verſucht, den Text des Syr. Sin. aus einem Mißverſtändnis der Textgeſtalt abzuleiten, welche im Syrus Curetonianus in mehreren Codices der Vetus Latina und in vier Minuskelhandſchriften vorliegt und lautet: „Jakob zeugte Joſeph, mit welchem verlobt die Jungfrau Maria Jeſus gebar, welcher der Chriſtus genannt wird". Aber dieſer Text iſt ſichtlich eine Korrektur des Wortlauts der griechiſchen Unzialhandſchriften: „Jakob zeugte Joſeph, den Mann der Maria, von welcher Jeſus geboren wurde, welcher der Chriſtus heißt"; man fand es geziemender, Joſeph den Verlobten der Maria als ihren Mann zu nennen. Kein Schreiber würde gewagt haben, einen dieſer beiden Wortlaute in den des Syrus Sinaiticus abzuändern, wenn dem Inhalt des letztern nicht eine alte Überlieferung zugrunde gelegen hätte. In der Tat hat ſich der Text „Joſeph zeugte Jeſus" auch in dem griechiſchen Dialog des Timotheus und Aquila aus dem fünften Jahrhundert[4]) und bei dem ſyriſchen Exegeten Dionyſius Barſalibi im 12. Jahrhundert[5]) erhalten. Der Unzialtext enthält ohne Zweifel das, was der Evangeliſt geſchrieben hat; aber es iſt und bleibt auffallend, daß der ſinaitiſche Text überhaupt entſtehen konnte.

Wir ſtehen ſomit dem ſeltſamen Sachverhalt gegenüber, daß die wunderbare Erzeugung Jeſu zwar von dem erſten und dritten Evangeliſten unzweifelhaft erzählt wird, daß aber durch ihre Erzählungen

[1]) Luk. 2, 22. — [2]) 1, 19 f.

[3]) Vgl. Merx, Die vier kanon. Evangelien nach ihrem älteſten bekannten Texte, Berlin 1902, II, 1, S. 5 f.

[4]) ed. Conybeare, Oxford, 1898, S. 76.

[5]) Weſtcott und Hort, Introduction[2] App. p. 141.

eine andre, einfachere Auffassung durchschimmert, welche an dem übrigen Neuen Testament eine Stütze findet. Hillmann und andre haben daraus die Vermutung abgeleitet, daß die Kindheitsgeschichte, welche Lukas in sein Evangelium aufgenommen hat, ursprünglich die wunderbare Erzeugung Jesu nicht enthalten habe, sondern erst durch Lukas im Sinne derselben erläutert worden sei durch Hinzufügung des 34. und 35. Verses, oder auch bloß durch die Zusätze, „da ich von keinem Manne weiß"[1]) und „wie man glaubte".[2]) Diese allein sprechen den Gedanken „geboren von der Jungfrau" geradezu aus; denn in der Geburtsgeschichte[3]) lautet der herkömmliche Text zwar „mit Maria, seinem verlobten Weibe", nach manchen Handschriften sogar bloß „mit Maria, seiner Verlobten"; aber älter als beide Lesarten ist wohl eine dritte,[4]) welche einfach lautet: „Mit Maria, seinem Weibe". Die Vermutung aber, daß an jenen zwei Stellen eine nachträgliche Einschaltung stattgefunden habe, gewinnt dadurch einiges Gewicht, daß die Worte „wie man glaubte" sich im Griechischen sehr unschön wie eine richtige Randglosse zwischen die Worte „Sohn" und „Josephs" eindrängen, und daß der Satz „da ich von keinem Manne weiß" sachliche Bedenken erweckt. Wenn einer Verlobten[5]) geweissagt oder gewünscht wird, daß sie Mutter werden möge,[6]) so wird ein unbefangenes Gemüt dies auf Kinder in dem bevorstehenden Ehestand beziehen, nicht auf einen wunderbaren Vorgang. Einfach gestaltet sich dagegen alles, wenn Maria bloß fragt: „Wie wird das zugehen?" Wie ist das möglich, daß ich, die arme Bewohnerin von Nazareth, die Mutter des Messias werden soll? Wie komme ich zu dieser Ehre? Der Engel antwortet ihr, es werde so geschehen, daß der Heilige Geist über sie komme[7]) zur Weihe für ihren Beruf, die Mutter eines solchen Kindes zu sein, und daß die Kraft des Höchsten sie überschatte, sie zu einem Wohnsitz der Gnadengegenwart Gottes weihe;[8]) damit könnte ursprünglich eine Tat Gottes gemeint sein, welche die menschliche Erzeugung nicht ausschließen würde. Alle diese Gründe gestatten mir nicht, die Hillmannsche Hypothese so ent-

[1]) 1, 34.

[2]) 3, 23; vgl. Harnack, Ztschr. für die neutestamentl. Wiss. 1901, 53 f.; Usener, a. a. O. 1903, 16 f.; Spitta a. a. O. 1906, 285 f., welcher darauf aufmerksam macht, daß im Cod. b (Veronensis) der Vetus Latina der ganze V. 34 fehlt.

[3]) 2, 5. — [4]) Bei a b c ff² Ss. — [5]) Luk. 1, 27.

[6]) Wie der Rebekka Gen. 24, 60.

[7]) Derselbe Ausdruck steht Apg. 1, 8 von den Aposteln.

[8]) Wie die Wolke die Stiftshütte überschattet, Exod. 40, 34; vgl. die Verklärungsgeschichte Mark. 9, 7.

schieden wie Franckh[1]) von der Hand zu weisen. Dagegen erscheint es geboten, bei Matthäus auf die Annahme eines ähnlichen ältern Berichts zu verzichten; er versichert schon im 18. Vers, Maria sei vom Heiligen Geist schwanger gewesen, weist dann mit feierlicher Einführungsformel auf die Jesajastelle von der Jungfrau hin und führt im Unterschied von Lukas durch das ganze zweite Kapitel hin die Formel „das Kindlein und seine Mutter" durch, mit welcher Joseph ausgeschaltet wird.[2])

Aus dieser Umschau im Neuen Testamente geht hervor, daß die wunderbare Erzeugung Jesu nicht wie der Glaube an die Auferstehung und Wiederkunft des Herrn dem christlichen Gedankenkreis von jeher als etwas Selbstverständliches angehört hat. Es gab in der ersten Christengeneration manche, denen es genügte, in Jesus dem Gekreuzigten und Auferstandenen den Messias zu verehren und sein Kommen vom Himmel zu erwarten, und denen „Jesus Josephs Sohn" eine ebenso bekannte Tatsache war wie „Jesus von Nazareth". Die Kirchenväter sagen ausdrücklich, daß dies jahrhundertelang die Anschauung der Ebioniten (Judenchristen) gewesen ist,[3]) und Zahn hat eine alte syrische Überlieferung in den Thomasakten bemerkt,[4]) nach welcher der Apostel Thomas ein Zwillingsbruder Jesu und Sohn des Zimmermanns Joseph genannt wird. Schon seit der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts tritt allerdings diese Anschauung in der Kirche zurück und erhält sich nur in den Kreisen der Kerinthianer[5]) und Karpokratianer.[6]) Wir vernehmen, daß auch ein Teil der Judenchristen an eine wunderbare Erzeugung Jesu glaubte;[7]) es waren dieselben Leute, die im Unterschied von den schroffern Ebioniten den Paulus als Apostel anerkannten und später „Nazaräer" genannt wurden. Sie waren wohl nicht palästinensische Judenchristen; solchen

---

[1]) A. a. O. S. 218. — [2]) V. 11. 13. 14. 20. 21.

[3]) Justin Dial. 48; Irenäus Haer. III, 21, 1; IV, 33, 4; V, 1. 3; Tertullian de carne Chr. 14. 18. 24; de virg. vel. 6; Hippolyt Haer. VII, 34; X, 22; Origenes in Matth. T. 16, 12; in Luc. H. 17, S. 148 L.; c. Celsum V, 61; in Tit., S. 286 L.; Epiphanius Haer. 30, 2 f.; Eusebius Kg. III, 27, 2; VI, 17; Cyrill Catech. XII, 31.

[4]) Forschungen VI, 346 f.

[5]) Irenäus Haer. I, 26, 1: Ps.-Tertullian Haer. 3; Hippolyt Haer. VII, 33; Epiphanius Haer. 28, 1.

[6]) Irenäus Haer. I, 25, 1; Hippolyt Haer. VII, 32; Ps.-Tertullian Haer. 3; Epiphanius Haer. 27, 2.

[7]) Origenes in Matth. T. 16, 12; c. Cels. V, 61. 65; Eusebius Kg. III, 27, 3; Hieronymus Epist. 112, 2; Theodoret H. F. II, 1.

hätte es näher gelegen, sich den Heiligen Geist, welcher im Hebräischen und Aramäischen weiblichen Geschlechts ist (ruach), als die Mutter Jesu vorzustellen, wie dies im Hebräerevangelium[1]) wirklich geschieht. Vielmehr ist an das Judenchristentum in der Diaspora (in Syrien, Ägypten ꝛc.) zu denken, an die Leute, für welche der erste Evangelist sein Buch geschrieben hat. Noch mehr aber drängte sich die wunderbare Erzeugung Jesu dem Bewußtsein der Heidenchristen auf. Dalman[2]) hat treffend darauf hingewiesen, daß der Ausdruck „Sohn" bei den Semiten die verschiedensten Beziehungen der Zugehörigkeit und Wesensverwandtschaft ausdrücken konnte[3]) und daher oft auch die Stellung eines Menschen zu einer Sache oder Eigenschaft bezeichnete,[4]) während für hellenistisches und griechisches Denken bei dem Worte „Sohn" der Gedanke der Herkunft in den Vordergrund trat, und Diadochenfürsten sowohl wie römische Kaiser sich in diesem Sinn das Attribut „Gottessohn" beilegten.[5]) Wenn Jesus der Sohn Gottes war, so mußte er von Gott abstammen.

Dazu gesellte sich nun aber als ausschlaggebender Faktor die Reflexion über das Einzigartige der Person Jesu in sittlicher Beziehung, über seine sündlose Heiligkeit.[6]) Lukas führt den Stammbaum Jesu über Abraham hinaus auf Adam zurück.[7]) Dies ist eigentlich überflüssig, weil alle Menschen von Adam herstammen; aber er will damit seinen heidenchristlichen Lesern den Gedanken andeuten, daß Jesus nicht nur der Messias der Söhne Abrahams, sondern der Erlöser aller Söhne Adams sei, der Hersteller dessen, was Adam verderbt habe; so hatte es ja sein Lehrer Paulus oftmals dargetan.[8]) Wenn man aber so an Adam und Christus dachte, dann trat die Folge des Sündenfalls, die allgemeine Herrschaft der Sünde in der

[1]) S. 10 f.; vgl. das Mutteramt des Heiligen Geistes bei den Christen Aphraates Hom. 18, 8.

[2]) Die Worte Jesu I, 236 f.

[3]) Söhne der Propheten 1. Kön. 20, 35; der Pharisäer Matth. 12, 27; der Prophetenmörder Matth. 23, 31; des Bösen Matth. 13, 38; Sohn des Teufels Apg. 13, 10.

[4]) Söhne der Kraft 2. Chron. 28, 6; des Elends Spr. 31, 5; der Schläge Deut. 25, 2; des Hochzeitssaals Matth. 9, 15; des Donners Mark. 3, 17; des Reiches Matth. 8, 12; des Lichts Luk. 16, 8; des Friedens Luk. 10, 6; des Bundes Apg. 3, 25; des Tages 1. Thess. 5, 5; dieser Welt Luk. 16, 8; des Ungehorsams Eph. 2, 2; des Verderbens Joh. 17, 12; der Hölle Matth. 23, 15; des Todes 1. Sam. 20, 31.

[5]) Dalman, a. a. O. I, 223 f.; Deißmann, Bibelstudien, S. 166 f.

[6]) S. 242. — [7]) Luk. 3, 34 f.

[8]) Vgl. Röm. 5, 12 f.; 1. Kor. 15, 22. 45.

Menschheit in scharfen Kontrast zu der Tatsache der Sündlosigkeit Jesu, an welche man glaubte. Wenn doch jeder Mensch mit dem Psalmisten[1]) bekennen muß: „Siehe, ich bin in Schuld geboren, und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen", so schien sich die Sündlosigkeit Jesu nur unter der Voraussetzung zu erklären, daß er wie Adam von Gott unmittelbar ins Leben gerufen worden sei, ohne die erbliche Belastung mit Sünde, an welcher alle Generationen vor ihm teil gehabt hatten.[2]) Jesus mußte, wie Adam vor dem Sündenfall, Freiheit gehabt haben zu sündigen oder nicht zu sündigen, nur daß er im Unterschied von Adam sich stets für das Gute entschied. Daß diese Gedankenverbindung die einflußreichste gewesen ist, das zeigen uns die ältesten Kirchenlehrer, welche die wunderbare Erzeugung Jesu theologisch verwenden. Justin sagt, Jesus sei durch die Jungfrau Mensch geworden, damit der Ungehorsam gegen Gott, welcher durch die noch jungfräuliche Eva begonnen habe, durch den Gehorsam und Glauben der Jungfrau Maria aufgehoben werde.[3]) Irenäus zieht auch Adam herbei: wie Adam aus der noch jungfräulichen Erde gebildet worden sei, so habe Jesus als der verheißene Weibessame sein Werk durch die Geburt von einer Jungfrau eröffnen müssen, und wie Eva als Adams Braut durch ihren Gehorsam gegen den Teufel Sünde und Tod in die Welt gebracht habe, so habe Maria als Josephs Braut dadurch, daß sie dem Engel glaubte, dem Menschengeschlecht die Seligkeit gebracht.[4]) Tertullian sagt, der erste Adam sei aus der jungfräulichen Erde geschaffen worden, der zweite aus der Jungfrau Maria; Eva habe das Wort des Todes in sich aufgenommen, Maria das Wort des Lebens; „geglaubt hatte Eva der Schlange; es glaubte Maria dem Gabriel; was jene durch Glauben gefehlt hat, das hat diese durch Glauben getilgt".[5])

Dies ist schön und tiefsinnig; es entspricht der Lehre neuerer Theologen, Jesus habe als zweiter Adam und Haupt der neuen Menschheit nicht eine besondere Individualität mit den notwendigen Schranken einer solchen gehabt und sei darum auch nicht der Sohn eines menschlichen Individuums; vielmehr sei er als Urbild der neuen Kreatur von Gott durch eine schöpferische Tat ins Leben gerufen

[1]) Ps. 51, 7. — [2]) Vgl. 4. Esra 3, 21 f.; 7, 46.

[3]) Dial. 100.

[4]) Haer. III, 21, 10; 22, 4; V, 19, 1; 21, 1; *Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστ. κηρ.* Kap. 33.

[5]) De carne Chr. 17.

worden. Aber der starke mariologische Einschlag jener patristischen Aussagen macht uns dann doch wieder stutzig und drängt uns zu der Frage: Kann eine Anschauung als richtige Folgerung aus dem Wesen Jesu gelten, bei der das eigentliche Geheimnis seiner Person in einem physischen Erlebnis seiner Mutter gesucht wird? Hat nicht Jesus später in geradezu auffallender Weise seine Unabhängigkeit von der Mutter betont, sobald es sich um sein Verhältnis zu Gott handelte?[1]) Schon im ersten Jahrhundert scheint jene Folgerung nicht allen Christen eingeleuchtet zu haben; das zeigt das Beispiel des Johannes. Er bringt im Gespräch mit Nikodemus das Wort Jesu: „Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch, und was vom Geist geboren wird, das ist Geist".[2]) Von diesem Gedanken aus schien es nahe zu liegen, den Geistesmenschen Jesus als vom Geist ohne leiblichen Vater hervorgebracht zu denken, wie er auch heute noch oft zur Begründung der Geburt aus der Jungfrau angeführt wird. Das tut aber Johannes nicht; denn jenes Wort stellt nicht einer Geburt mit menschlichem Vater eine solche ohne menschlichen Vater gegenüber, sondern der leiblichen Geburt überhaupt die Wiedergeburt durch den Geist Gottes bei der Bekehrung. Daher begnügt sich Johannes damit, im Prolog seines Evangeliums den Eintritt Jesu ins Leben durch den monumentalen Ausdruck „Das Wort ward Fleisch"[3]) zu beschreiben. Hart daneben streift er die Überlieferung von der wunderbaren Erzeugung, aber nicht zur Beschreibung der Fleischwerdung des Wortes, sondern — zur Beschreibung des Vorgangs, durch welchen aus dem verlornen Menschen ein Kind Gottes wird: „welche nicht aus dem Geblüt, noch aus dem Willen des Fleisches, noch aus dem Willen eines Mannes, sondern aus Gott geboren sind."[4]) Johannes läßt die wunderbare Erzeugung für Jesus auf sich beruhen und verwendet sie dafür zur Darstellung dessen, was die Christen bei ihrer Bekehrung erleben. Er ist ein Gotteswerk im Menschen, von welchem die Natur nichts weiß; es ist Geistesleben, von dem Heiligen Geist gewirkt. Wir haben hier eine jener stillschweigenden Zurechtstellungen der synoptischen Überlieferung vor uns, welche sich Johannes da und dort erlaubt hat.[5])

Die Geburt Jesu von der Jungfrau war in einem bestimmten Entwicklungsstadium der Kirche eine Glaubensaussage von unschätzbarem Werte. Sie war der Absagebrief des jungen, selbständig

[1]) Luk. 2, 49; Mark. 3, 33; Joh. 2, 4.
[2]) Joh. 3, 6. — [3]) Joh. 1, 14. — [4]) S. S. 261.
[5]) 2, 14; 3, 24: 12, 1 ꝛc.

gewordenen Christentums an das jüdische Messiasbild mit seinem Davidssohn, aber auch an diejenige Gestalt der Jesusjüngerschaft, die sich in dem Josephshaus, in den leiblichen Verwandten Jesu verkörperte. Das Ansehen, welches die Söhne Josephs und ihre Nachkommen, sowie die Söhne seines Bruders Klopas bei den Christen Palästinas genossen, barg die Gefahr der Entstehung einer geistlichen Dynastie in sich. Jesus stand seinen Verwandten zu sehr mit dem, was an ihm jüdisch war, vor der Seele: mit seiner Abkunft von David, seiner Jugend in Nazareth, seinem Leben unter dem Gesetz, seinem Gang zur Taufe, seinen Festreisen nach Jerusalem. Unter ihrer Leitung wäre die Gemeinde als jüdische Sekte verkümmert. Die geistige Erbschaft Jesu ist nicht diesen Blutsverwandten zugefallen, sondern den Zwölf, die von Anfang an mit ihm gewesen waren, als seine Brüder noch nicht an ihn glaubten,[1]) und mehr noch dem Heidenapostel, den Jakobus stets mit einigem Mißtrauen beobachtet hat.[2]) Als nun das Christentum durch den Untergang des Tempels in die heilsame Nötigung versetzt wurde, sich von seiner jüdischen Kindheit zu lösen, da geschah dies unter anderm dadurch, daß man es wagte, die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben unabhängig von den Ansprüchen des Davids- und Josephshauses auszudrücken, indem man sagte: als den Jesus, der er für uns ist, haben wir ihn nicht von Joseph, sondern durch ein Wunder Gottes, der ihn durch eine Wirkung seines Geistes der Menschheit geschenkt hat. Auf diese ihre Entstehung hin angesehen steht die Vorstellung der Jungfraugeburt religiös höher als der naive Standpunkt der zwei Stammbäume; sie macht eine bessere, tiefere Erkenntnis Christi geltend. Aber es geschieht immerhin noch in dem Rahmen der Ansicht, welche gesprengt werden soll, in dem Vorstellungskreis leiblicher Zeugung und Geburt; die Spuren des Kampfes haften der Vorstellung noch an und beeinträchtigen ihren Wert; sie ist eine kühne Paradoxie, die sich jedoch an anderweitig bezeugten Tatsachen der Geschichte Jesu stößt. Gewiß hat Jesus sein Erlöserdasein im ganzen Umfang nicht von einem Menschen, sondern von Gott empfangen. Gewiß ist der, dessen ganzes späteres Leben von der Kraft des Geistes Gottes getragen und durchdrungen war, schon in den ersten Anfängen seines Lebens durch Geisteswirkungen für diese Zukunft zubereitet worden; denn Leib und Seele des Menschen hängen aufs innigste zusammen; Gottes Schöpfung ist Eine, und Gott pflegt sein

[1]) Joh. 7, 5. — [2]) Gal. 2, 12; Apg. 21, 20 f.

spätéres Wirken auf allen Lebensstufen organisch vorzubereiten. Aber mit allem diesem ist noch nicht die Geburt von der Jungfrau ausgesagt, und die Schwierigkeiten sind nicht beseitigt, in welche dieselbe hineinführt. Wir haben gesehen, daß in der Tatsache der Sündlosigkeit Jesu die eigentliche Wurzel der Vorstellung zu erkennen ist; aber genügt dieselbe nun eigentlich zur Erklärung jener Tatsache? War Jesus nicht auch als Sohn einer menschlichen Mutter „vom Fleische geboren"? Konnte er den Keim der Sünde nicht auch von der Mutter empfangen? Das Gewicht dieser Frage hat Valentinus empfunden, welcher eine Scheingeburt Jesu durch Maria „wie durch einen Kanal" lehrte;[1]) ebenso die römische Kirche, als sie 1854 auch Maria als ohne Erbsünde empfangen proklamierte; uns Protestanten aber sind diese beiden Wege versperrt, da wir sie nur als Phantasiewege zu betrachten vermögen.

Wir ziehen daraus den Schluß, daß die wunderbare Erzeugung Jesu nicht das Fundament des Christentums ist, wie man in erstaunlicher Unkenntnis der Sachlage gelegentlich gesagt hat, sondern lediglich ein alter, beachtenswerter Erklärungsversuch zu der Tatsache des heiligen Lebens Jesu inmitten einer sündigen Menschheit, und daß es der christlichen Freiheit des Einzelnen überlassen werden muß, wie er sich zu diesem Erklärungsversuch stellen will. Kein Satz des vorliegenden Buchs hat so viel Unwillen und Widerspruch erregt wie dieser, und es haben sich ihm mehrere Mißverständnisse an die Ferse geheftet, die nicht mit Stillschweigen übergangen werden dürfen. Man hat erstlich behauptet, daß „lediglich die Wunderbarkeit des Vorgangs die Anerkenntnis desselben als historischer Tatsache hindere".[2]) Wenn das richtig wäre, so würden wir nach allem, was früher[3]) über die Wunder ausgeführt worden ist, mit Freuden bereit sein, auch diesen Vorgang dankbar als einen Teil der evangelischen Heilsbotschaft zu begrüßen. Daß Gottes Wundermacht keine Grenzen hat, das darf uns als Christen gewiß sein; gewiß darum auch, daß er dieses bestimmte schöpferische Wunder tun konnte, wenn er es tun wollte. Aber nicht darum handelt es sich, sondern ob er es gewollt und getan hat, so wie Matthäus und Lukas es uns erzählen. Es handelt sich um ein geschichtliches Ereignis; niemand hat das Recht, ein solches von vornherein der historischen Kritik zu entziehen und den, der sie ausübt, „eines noch unvollkommenen religiös-sittlichen

[1]) Irenäus Haer. I, 7, 2; Tertullian de carne Chr. 20.

[2]) Haußleiter, Probleme des Matthäusevangeliums, S. 15 f.

[3]) S. 114 f.

Lebensstandes" zu zeihen. Wer ist der vollkommene Mann, der gegen eine abweichende Deutung des neutestamentlichen Tatbestandes zu solchen abgenützten Waffen theologischer Streitsucht greifen darf?

Zweitens ist behauptet worden, durch eine derartige kritische Untersuchung werde das apostolische Glaubensbekenntnis in Zweifel gezogen, die Gottheit Christi in Frage gestellt, das Fundament des christlichen Glaubens erschüttert; man gerate auf eine schiefe Ebene, auf der es kein Halten mehr gebe. Wer unsre Ausführungen über die Person Jesu gelesen hat, der wird über solche Befürchtungen nur lächeln können. Wahrlich, Gott hat uns zu lieb, als daß er das Heil der Welt an einen Spinnefaden hätte aufhängen mögen! Daß Jesus als der Sohn Gottes gelebt hat, gestorben ist und ewig lebt, darauf beruht unser Heil und unser Glaube; wie dagegen diese wunderbare Persönlichkeit in die Menschheit eingetreten ist, davon geziemt uns mit ehrfurchtsvoller Zurückhaltung zu reden. Haben wir nichts Besseres zu tun, als einander anzufallen, weil unsre Gedanken wie die der ältesten Christen von etwas verschiedenen Seiten her an dieses Geheimnis herantreten? Daß Glaube und Glaubensbekenntnis nicht dasselbe ist, sollte man einem evangelischen Christen nicht erst sagen müssen.

Drittens erhebt sich die Klage, mit der wunderbaren Erzeugung Jesu falle auch die übrige herrliche Kindheitsgeschichte dahin, welche nur die Einfassung dieses Juwels bilde. Auch dies ist durchaus unzutreffend. Wohl herrscht in weiten Kreisen der heutigen Theologie ein Vorurteil gegen die ganze Kindheitsgeschichte, als wenn sie aus lauter poetischen Legenden bestünde. Aber weder die Wunder der Kindheitsgeschichte, noch ihre zahlreichen Anklänge an das Alte Testament, noch die angeblichen Widersprüche zwischen Matthäus und Lukas geben einer besonnenen Kritik Grund genug zu solcher summarischen Verwerfung. Die Versuche, die ganze Kindheitsgeschichte aus ägyptischen Mythen abzuleiten,[1]) die Botschaft des Engels an die Hirten aus Inschriften zu Ehren des Augustus,[2]) die Weisen vom Morgenland aus dem Besuch des Partherkönigs Tiridates bei Nero,[3]) die Verkündigung bei Maria aus einer Johannesjüngerquelle, in welcher Elisabeth verherrlicht worden sei,[4]) sind eher geeignet, die

[1]) Conrady, Die Quellen d. kanon. Kindheitsgesch. Jesu, Göttingen 1901.

[2]) Soltau, Die Geburtsgeschichte Jesu Christi, S. 23 f.

[3]) Dieterich, Die Weisen aus dem Morgenlande, Ztschr. f. d. neutest. Wiss. 1902, 1 f.

[4]) Völter, Die ev. Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu, S. 11 f.

religionsgeschichtliche Forschung in ein schiefes Licht zu setzen, als über die Kindheitsgeschichte Licht zu verbreiten. Auch die literarische Kritik hat gegen dieselbe nichts Durchschlagendes vorgebracht. Der von Wright 1866 veröffentlichte syrische Traktat über den Stern der Weisen[1]) enthält die Notiz, daß im Jahr 119 n. Chr. schriftkundige Männer die Geschichte von den Weisen entdeckt und in ihre Sprache übertragen hätten. Aber angesichts der sonstigen abenteuerlichen Angaben des Traktats, welche in eine späte Zeit weisen, wäre es sehr gewagt, mit Hilgenfeld und Völter Schlüsse in bezug auf die Entstehung der ersten Kapitel des Matthäus daraus ziehen zu wollen. Ebenso fragwürdig ist die Entdeckung Conybeares,[2]) daß Ephraem der Syrer das Lukasevangelium erst mit der Johannestaufe beginnen lasse. Die von ihm angeführten Sätze Ephraems[3]) sind unklar und lassen sehr verschiedene Deutungen zu, wie Völter[4]) treffend nachgewiesen hat. Einem unbefangenen Leser wird namentlich die Kindheitsgeschichte des Lukas, aber auch die des Matthäus mit ihrem treuherzigen Erzählungston im ganzen den Eindruck vorzüglicher alter Überlieferung machen, welche nicht Späteres vorwegnimmt, sondern Menschen schildert, wie sie wirklich in den letzten Jahren des Herodes gelebt und auf das Heil Gottes gewartet haben.

Viertens endlich wird uns unwillig zugerufen: Was hat die Gemeinde Gottes für einen *Nutzen* davon, wenn auch an diesem Punkt das altheilige Herkommen wankend gemacht wird? Trägt das etwas ab für die Erkenntnis Christi und für das christliche Leben? Darauf antworte ich: *ganz gewiß*, so wahr als jede Läuterung und Vertiefung der Christologie auch dem Leben der Christen zugute kommen und sich in demselben bewähren wird. Wir haben früher gesehen, daß Jesus *versucht* worden ist, und zwar nicht bloß scheinbar, sondern im schweren Ernst des Wortes. Er hatte menschliche Schwachheit an sich,[5]) an welche die Versuchung sich heften konnte: Armut, Angst vor dem Leiden, Regungen des Unwillens. Er hatte tatsächlich eine sehr bestimmte Individualität und die Aufgabe, als solche das Urbild und Haupt der neuen Menschheit zu werden, so wie er Mann gewesen und doch das leuchtende Vorbild der Männer und Frauen, der Erwachsenen und Kinder geworden

[1]) Völter a. a. O. S. 105 f.
[2]) Ztschr. für das neutest. Wiss. 1902, 192 f.
[3]) Evang. concord. expos. ed. Moesinger, S. 285 f.
[4]) Ztschr. für das neutest. Wiss. 1909, 177 f.
[5]) 2. Kor. 13, 4; Hebr. 4, 15.

ist. Soweit die Sünde uns abgesehen von unserm Willen und der Zustimmung desselben beeinflußt, hat auch Jesus ihre Macht zu spüren bekommen. Wie Paulus im Römerbrief[1]) von der einfachen Parallele zwischen Adam und Christus zur steigernden fortschreitet, so müssen wir auch hier sagen: Jesus hatte es *schwerer*, gehorsam zu sein, als Adam vor dem Fall. Was bei Adam bloßes Beharren in dem anerschaffenen richtigen Verhältnis zu Gott gewesen wäre, das war bei Jesus eine durch das ganze Leben gehende sittliche Tat; immer wieder mußte er der Sünde mit starkem Willen begegnen, in immer neuen Proben Gehorsam lernen. Darum wagt Paulus[2]) den Ausdruck, Gott habe seinen Sohn „in einem Abbild des Sündenfleisches" gesandt, in einer Leiblichkeit, welche unserm erfahrungsgemäß sündigen Fleisch entsprach, nur daß es bei ihm wegen seines sündlosen Lebens beim „Abbild" blieb, und keine Wirklichkeit daraus wurde. Damit geht nun aber nicht zusammen, daß dem Herrn das Schwerste bei der Entscheidung für das Gute, der Zusammenhang mit der sündigen Entwicklung der Menschheit vor ihm, durch ein Wunder bei seiner Erzeugung erspart geblieben sein soll. Für uns, die wir von ihm lernen und ihm nachfolgen sollen, wäre es ein schlechter Trost, denken zu müssen, daß *er* jeder Sünde gegenüber schlechthin wahlfrei gewesen sei, *wir* dagegen erblich belastet und somit gerade in der Hauptsache von vornherein ihm gegenüber im Nachteil seien, daß er durch ein Wunder von Anfang an stärker gewesen sein soll als wir, die wir unsre Schwachheit an allen Punkten so deutlich spüren. Um der *Nachfolge Christi* willen, zu der wir alle berufen sind, achten wir höher als jedes Erzeugungswunder das andauernde Wunder des Lebens Jesu, wie es uns die Evangelien vor Augen stellen: die stets erneuerte Überwindung des Bösen durch das Gute. Hier fließen die wahren Quellen auch unsrer Kraft.

Wertvoller als die Überlieferung von der Geburt aus der Jungfrau ist für uns die andre Anschauung, die zur Lösung desselben Problems der Person Jesu entstanden ist: die Lehre von seiner *himmlischen Herkunft*. Die Dogmatik der folgenden Jahrhunderte hat sich in dem Bestreben, sich keine biblische Aussage entgehen zu lassen, daran gewöhnt, die wunderbare Erzeugung Jesu als seinen Übergang aus einem himmlischen Dasein in das irdische Leben zu beschreiben. Allein ursprünglich verhält es sich nicht so, sondern die Schriftsteller des Neuen Testaments, welche die wunderbare Er-

[1]) [1]) 5, 15 f. — [2]) Röm. 8, 3.

zeugung nicht erwähnen, verwenden anstatt derselben, sofern sie überhaupt auf das „Woher bist du?“ zu reden kommen, den Gedanken, daß Jesus aus einem himmlischen Leben bei Gott in das Menschenleben eingetreten sei und seine Sohnesstellung zu Gott (nicht mit der Zeugung durch den Heiligen Geist angetreten, sondern) vom Himmel mitgebracht habe.

Der erste Schriftsteller, bei welchem uns diese Lehre entgegentritt, ist Paulus. Während Adam von der Erde war, ist Jesus vom Himmel;[1]) er ist aus demselben in die Welt gekommen[2]) und im Fleisch geoffenbart worden.[3]) Er hat von jeher Gott angehört[4]) und unter ihm gestanden,[5]) aber nicht wie die andern Wesen. Vielmehr hat er durch seinen Eintritt in die Welt einen Zustand des Reichtums aufgegeben,[6]) den Zustand „in der Gestalt Gottes“ (ἐν μορφῇ θεοῦ), d. h. in rein geistiger Daseinsweise gleich Gott selber.[7]) Diesen Zustand hat er nicht wie ein „Beutestück“ festgehalten, sondern menschliche Daseinsweise samt der entsprechenden äußern Daseinsform (σχῆμα) angenommen. Vorher war er bei Gott als dessen Sohn[8]) und Ebenbild.[9]) Für diesen Zustand Christi vor der Menschwerdung ist in den neuern Darstellungen der Ausdruck „der himmlische Mensch“ beliebt geworden, welcher sich auf die Stelle des ersten Korintherbriefs stützt: „Der erste Mensch ist von der Erde, irdisch; der zweite Mensch ist vom Himmel“.[10]) Allein Paulus sagt dort nicht, daß Jesus vorher als Mensch im Himmel gewesen sei, sondern er leitet die Gestalt des „zweiten Menschen“[11]) als Ganzes von einem himmlischen Dasein her. Es ist weit hergeholt, wenn man Paulus die Meinung des Philo zuschreibt, im ersten Kapitel der Genesis[12]) werde die Entstehung dieses Himmelsmenschen, des Ebenbildes Gottes beschrieben, im zweiten[13]) dagegen die des irdischen Menschen Adam. Vielmehr zeigt eine andre Stelle desselben Briefs,[14]) in welcher der Mann im Unterschied vom Weibe „Gottes Bild und Ehre“ genannt wird, daß Paulus die Gottebenbildlichkeit auch dem Adam des zweiten Kapitels zugeschrieben hat, für welchen das Weib geschaffen wird.[15]) Nicht vor der Geburt ist Jesus nach der Lehre des Paulus schon Mensch, sondern er wird es durch seine Geburt aus dem Samen Davids; vorher ist er Gottes Sohn in der Herrlichkeit göttlichen

[1]) 1. Kor. 15, 47. — [2]) 1. Tim. 1, 15. — [3]) 1. Tim. 3, 16.
[4]) 1. Kor. 3, 23. — [5]) 1. Kor. 11, 3. — [6]) 2. Kor. 8, 9. — [7]) Phil. 2, 6.
[8]) Röm. 8, 3. 32; Gal. 4, 4. — [9]) Kol. 1, 15. — [10]) 15, 47.
[11]) Des „letzten Adam“ 15, 45.
[12]) 1, 27. — [13]) 2, 7. — [14]) 1. Kor. 11, 7. — [15]) 1. Kor. 11, 9.

Daseins. Durch ihn ist die Welt geschaffen,[1]) und durch ihn wird sie erhalten.[2]) In ihm hat Gott vor der Weltschöpfung den Erlösungsratschluß gefaßt;[3]) er war das Organ der alttestamentlichen Offenbarung;[4]) er ist auch das Ziel der Weltentwicklung.[5]) Auf Grund dieser Anschauung gibt ihm Paulus im Römerbrief[6]) sogar das Prädikat „Gott". Die betreffende Doxologie wird freilich von manchen auf Gott den Vater bezogen, jedoch mittelst einer sehr gewaltsamen Zerschneidung des Verses.[7]) Die Beziehung der Doxologie auf Christus bleibt das natürlichste, doch so, daß sie ihn nicht als „Gott über alle" preist, sondern als „den, der über alle ist, Gott, hochgelobt in Ewigkeit".

Von dieser Lehre zeigen sich unter dem Einfluß des Paulus auch andre neutestamentliche Schriftsteller berührt, welche dem Judenchristentum näher stehen. Der erste Petrusbrief nennt Christus „zuvorersehen vor Grundlegung der Welt, geoffenbart aber am Ende der Zeiten".[8]) Von diesen Ausdrücken könnte der erste auf ein bloß ideales früheres Sein gedeutet werden; aber der zweite beweist, daß an ein wirkliches, nur für die Menschen unsichtbares Dasein gedacht ist, und dies wird bestätigt durch die Aussage, daß der Geist Christi in den Propheten gewesen sei und ihnen Christi Leiden und Verherrlichung vorausbezeugt habe.[9]) Im Judasbrief lautet der fünfte Vers nach einigen gewichtigen Textzeugen:[10]) „Ich will euch erinnern, . . . daß Jesus, nachdem er das Volk aus dem Land Ägypten gerettet hatte, das zweite Mal die, welche nicht geglaubt hatten, vernichtete"; nach dieser Lesart würde Judas den „Engel des Herrn" im Pentateuch mit Christus vor seiner Geburt identifizieren. Der Hebräerbrief betont die Einzigkeit Christi als des Sohnes Gottes,[11]) welcher als Abglanz der Herrlichkeit Gottes und Abdruck

---

[1]) 1. Kor. 8, 6; 11, 3; Kol. 1, 15 f.

[2]) Kol. 1, 17; Eph. 1, 23. — [3]) Röm. 8, 29; Eph. 1, 4. 9.

[4]) 1. Kor. 10, 4 „der Fels aber war Christus". Wie konnte er das als Himmelsmensch sein? Zu vergleichen ist auch die Lesart 1. Kor. 10, 9 bei alten Textzeugen: „Lasset uns auch Christus nicht versuchen, wie etliche von ihnen ihn versuchten und durch die Schlangen umkamen."

[5]) Kol. 1, 16. — [6]) 9, 5.

[7]) Eher ließe sich die Konjektur ὢν ὁ anstatt ὁ ὢν hören, wenn sie mehr als eben eine Konjektur wäre.

[8]) 1, 20. — [9]) 1, 11.

[10]) Nach einer neuern Entdeckung (v. d. Goltz, Texte u. Unters. N. F. II, 4, S. 51) gehört zu diesen auch Origenes.

[11]) 1, 8; 3, 6; 5, 8; 7, 3. 28; 10, 29.

seines Wesens[1]) vor der Welt gewesen ist. Durch ihn sind die Welten gemacht,[2]) und er trägt alle Dinge mit seinem Machtwort.[3]) Ihn hat Gott als den Erstgebornen zum Erben aller Dinge gesetzt,[4]) und er hat schon in der vorchristlichen Zeit gewaltet, so daß die Schmach Israels in Ägypten die „Schmach Christi" heißen kann.[5])

Am tiefsinnigsten durchgeführt erscheint aber diese Lehre in den johanneischen Schriften, und zwar sowohl in der Apokalypse, wie im Evangelium und im ersten Brief des Johannes. Der Seher auf Patmos schaut den erhöhten Christus in dem weißen Haar, welches im Buch Daniel als Abzeichen des hohen Alters Gott, dem „Alten der Tage", dem Ewigen zukommt.[6]) Die Christen sind seit der Grundlegung der Welt in das Lebensbuch des geschlachteten Lammes geschrieben, d. h. in Christus zum Heil erwählt.[7]) Er heißt „der Anfang der Schöpfung Gottes";[8]) dabei kann Christus nicht als erstes Geschöpf gedacht sein; denn anderweitig[9]) beten alle Geschöpfe Gott und das Lamm an, und die ganze Aussage beruht auf der Stelle in den Sprüchen,[10]) wo die Weisheit von sich sagt, sie sei von Gott bereitet worden als „Anfang seines Weges vor seinen Werken, von Ewigkeit her, vom Anfang an, vor dem Ursprung der Erde", so daß auf das höhere Alter der Weisheit aller Nachdruck gelegt wird. Vielmehr heißt „Anfang der Schöpfung" so viel wie der Anfang (Urgrund), welcher eben als solcher vor den Geschöpfen gewesen ist.[11]) In welcher Eigenschaft er aber der Anfang war, das wird am Schluß der Offenbarung[12]) in feierlicher Weise durch den Namen „das Wort Gottes" ausgedrückt. Nichts berechtigt uns, denselben als Einschaltung auszuscheiden; ebensowenig liegt bei dem Apokalyptiker eine Entlehnung aus dem Buch der „Weisheit" nahe, welches von der Tötung der ägyptischen Erstgeburten sagt: „Dein allmächtiges Wort sprang vom Himmel her von deinem Königsthron wie ein wilder Krieger mitten in das nichtswürdige Land".[13]) Die Deutung, auf welche die Leser an Hand des Alten Testaments kommen mußten, wird auch die beabsichtigte sein: Jesus heißt „das Wort Gottes" als der, durch welchen Gottes Gedanken geoffenbart, seine Ratschlüsse

---

[1]) 1, 3. — [2]) 1, 2. 10. — [3]) 1, 3.

[4]) 1, 6. 2; hierauf beziehen sich die vielumstrittenen Worte 3, 2, daß Jesus „treu war dem, der ihn gemacht hatte".

[5]) 11, 26. — [6]) Offb. 1, 14; vgl. Dan. 7, 9. — [7]) 13, 8; 21, 27.

[8]) 3, 14. — [9]) 5, 13. — [10]) Prov. 8, 22 f.

[11]) Vgl. den Genit. comparationis *πρωτός μου* Joh. 1, 15.

[12]) 19, 13. — [13]) Sap. 18, 15.

verwirklicht werden. Gerade in diesem Ausdruck „Wort" (Logos) gipfelt nun die Christologie des Evangeliums und der Briefe. Er wird bloß gestreift im Eingang des ersten Johannesbriefs, wo von dem Wort des Lebens die Rede ist, welches von Anfang an gewesen, aber sichtbar und betastbar geworden sei, als das Leben, das bei dem Vater war, in seinem Sohne Jesus Christus erschien.[1]) Ausführlich erörtert wird die Lehre dagegen im Prolog zum Johannesevangelium, welcher so vielsagend die Stelle der synoptischen Geburtsgeschichten vertritt.[2]) Im Anfang, als noch keine Welt war, da war das Wort, mit Gott verbunden und selber göttlicher Art; durch das Wort sind alle Dinge bei der Schöpfung entstanden, und die Welt besteht durch dasselbe, weil in ihm das Leben ist, welches sich der Menschheit gegenüber als das Licht, d. h. als die Kraft zur Erkenntnis der Wahrheit erwiesen hat. Diesem Licht stand aber die Finsternis der Sünde mit ihrer geistigen und sittlichen Verkehrtheit gegenüber und ließ es während der vorchristlichen Zeit nicht zur vollen Entfaltung kommen, obwohl es auf dem Gebiet der alttestamentlichen Offenbarung wirkte, so daß Abraham sich seiner freute,[3]) und Jesaja die Herrlichkeit des einzigen Sohnes schaute.[4]) Da kam derselbe, von dem Täufer Johannes angekündigt, in die durch ihn geschaffene Welt zu den Seinigen (d. h. zu den Menschen, nicht nur zu den Juden). Der Logos ward Fleisch, während er vorher geistig wie Gott[5]) existiert hatte. Im Fleische schlug er sein Zelt unter den Menschen auf, wie Jahve unter dem Volk Israel der Wüstenzeit, und die Jünger sahen seine Herrlichkeit, aber nicht in Feuerglanz und Wolkendunkel, sondern indem er sie aus seinem Reichtum der Gnade und Wahrheit schöpfen ließ, ihnen als der einzige Sohn von dem Gott erzählte, den noch kein Auge gesehen hat, und durch den Glauben an ihn Kinder Gottes aus ihnen machte. Von nun an nennt ihn Johannes mit dem zutraulichen Namen „Jesus" und schildert ihn ohne Verschleierung seiner Menschheit als den, der „im Fleisch gekommen ist".[6]) Damit war die einfachste und zugleich tiefsinnigste zusammenfassende Darstellung des Lebens des Sohnes Gottes vor seiner Menschwerdung gewonnen, der klassische Ausdruck für das, was die Dogmatik mit dem Ausdruck „Präexistenz" benennt.

[1]) 1. Joh. 1, 1 f. — [2]) Joh. 1, 1—18. — [3]) 8, 56 f.

[4]) 12, 41; die Beschränkung des Namens „eingeborner Sohn" (1, 14. 18; 3, 16; 1. Joh. 4, 9) auf den Menschgewordenen scheint mir unhaltbar.

[5]) Vgl. 4, 24. — [6]) 1. Joh. 4, 2.

Woher stammt nun aber die Anwendung dieses Gedankens auf Jesus? Jedenfalls unzulässig ist es, ihn mit Beyschlag u. a. auf eine bloße Vorherbestimmung im göttlichen Ratschluß einzuschränken, wie etwa den Gläubigen gesagt wird, sie seien von Anbeginn der Welt an von Gott zur Teilnahme am Himmelreich erwählt worden.[1]) Sie sind es ja eben „in Christo",[2]) sofern der vorhanden war, durch welchen ihr künftiges Dasein zum Objekt der erlösenden Gnade Gottes werden konnte; die Apostel sprechen unzweideutig von einem persönlichen und wirksamen Dasein des Sohnes Gottes vor seiner Geburt in das menschliche Dasein. Manche haben nun die Quelle dieses Gedankens in der jüdischen Vorstellung finden wollen, daß die wesentlichen Stücke der alttestamentlichen Bundesordnung und der messianischen Hoffnung von Gott vor der Schöpfung schon bereitet worden seien, so das Gesetz, die Buße, der Tempel, der Thron der Herrlichkeit, das Paradies und die Hölle,[3]) das himmlische Jerusalem,[4]) der Bundesmittler Mose,[5]) namentlich aber der Messias,[6]) von welchem gesagt wird, er sei wegen seiner Gerechtigkeit vor der Welt von Gott auserwählt worden und werde nun von Gott in der Verborgenheit aufbewahrt bis auf die Zeit seiner Erscheinung. Die Wurzeln dieser jüdischen Vorstellung sind verschiedene: einmal enthält sie ein Werturteil über Gesetz, Tempel und Messias; dieselben sind wichtiger als die ganze übrige Welt; fester als diese steht die Ewigkeit des Gesetzes und das Kommen des Messias; das Wichtigere muß aber auch das Ältere sein, wie Gott vor allen Dingen ist; es braucht nicht erst zu werden, sondern muß nur in die Erscheinung treten. Sodann hat die Lehre von der Präexistenz der Seelen mit eingewirkt, welche da und dort aus dem Platonismus in das Judentum eingedrungen ist. Das Buch der „Weisheit" sagt: „Ich war ein schönes Kind und hatte eine gute Seele bekommen; oder vielmehr, da ich gut war, kam ich in einen unbefleckten Leib".[7]) Nach dem slavischen Henochbuch sind alle Seelen von Ewigkeit her vor der Weltschöpfung geschaffen;[8]) nach Philo[9]) sind die einen Seelen durch einen Zug zum Irdischen in sterbliche Leiber herabgeführt worden, die andern haben sich rein erhalten und

---

[1]) Matth. 25, 34; 2. Thess. 2, 13. — [2]) Eph. 1, 4.

[3]) Weber, Lehren des Talmud, S. 15. 191.

[4]) Apoc. Bar. 4, 3. — [5]) Assumtio Mos. 1, 14.

[6]) Weber, S. 333. 339; Henoch 46, 3; 48, 3. 6; 62, 7; 4. Esra 12, 32; 13, 26. 52; 14, 9.

[7]) Sap. 8, 20. — [8]) 23, 5. — [9]) de somn. I, 22; de gigant. 3.

sind Engel geworden. Die Essener lehrten ähnlich, daß die Seelen aus dem reinen Äther durch eine Art Liebeszauber in die Leiber herabgezogen werden.[1]) Wurde diese Vorstellung auf Mose oder den Messias angewendet, so ergab sich die Lehre von der Präexistenz derselben. Endlich beruht dieselbe aber auch auf alttestamentlichen Stellen. Wenn dem Messias bei Micha eine Herkunft „von alters her, von den Tagen der Vorzeit (oder: Ewigkeit)" zugeschrieben wird,[2]) und bei Daniel der Menschensohn mit den Wolken des Himmels, also vom Himmel her kommt,[3]) so mag sich ja wohl die Michastelle ursprünglich auf die entlegene Vorzeit, die Danielstelle auf das Volk Israel beziehen; sie konnten aber beide auf ein ewiges Sein des Messias im Himmel gedeutet werden. Eine andre Frage aber ist, ob wir damit zur Erklärung des Gedankens an die himmlische Herkunft Christi auskommen. Die Präexistenz der Seelen kommt im Neuen Testament überhaupt nicht vor,[4]) so sehr sie später von den Alexandrinern betont worden ist. Die vorhin erwähnten Stellen in den Apokalypsen und im Talmud sind teils nachweislich spätern Ursprungs,[5]) teils halten sie sich in einer schwebenden Mitte zwischen Vorherbestimmung, Dasein in Gottes Ratschluß und wirklichem Dasein; namentlich aber haften ihre Aussagen an Mose und dem Messias als amtlichen Persönlichkeiten, als notwendigen Faktoren auf das Gesetz gegründeten Gottesherrschaft, während im Glauben an die himmlische Herkunft Jesu das Messianische gerade durch die Betonung des Persönlichen an Jesus verdrängt wird: Messias ist er bei der Taufe geworden, Sohn Gottes dagegen von jeher gewesen.

Zu einer andern Ableitung aus dem Judentum hat namentlich der Hebräerbrief und die johanneische Logoslehre Anlaß gegeben. Man findet die Quelle derselben in den Schriften des Philo, welcher den Logosgedanken Heraklits (die Naturordnung) und der Stoiker (die Weltseele) mit Platos Lehre von den weltschöpferischen Ideen verband und den Logos als Mittelglied zwischen dem überweltlichen Gott und der anfanglosen Materie behufs der Weltbildung verwendete, ihn aber zugleich mit alttestamentlichen Ehrennamen wie Sohn Gottes, Bild der Gottheit, Abglanz Gottes, Hoherpriester, Mittler ꝛc. ausstattete. Hieran scheint mir so viel richtig, daß Johannes den Logosbegriff als einen der beliebtesten Begriffe der damaligen Gebildeten vorzüglich geeignet gefunden hat, um seinen

[1]) Josephus B. J. II, 8, 11.
[2]) Mich. 5, 1. — [3]) Dan. 7, 13. — [4]) Auch Joh. 9, 3 nicht.
[5]) Vgl. Dalman, Die Worte Jesu I, 105 f.; 245 f.

Lesern die Bedeutung der Person Christi klar zu machen. Daß Johannes gerade das „Wort" und nicht etwa den „Engel des Herrn" oder die Schechina *(δόξα)* oder die weltschaffende Weisheit[1]) zur Ausführung seiner Gedanken über Christus gewählt hat, daran wird Philo seinen Anteil haben so gut wie an manchem Ausdruck des Hebräerbriefs.[2]) Aber der Logosgedanke selber, wie Johannes ihn meint, stammt nicht von Philo und seinen philosophischen Gewährsmännern, sondern gerade der Anfang des johanneischen Prologs weist auf das Reden Gottes in der Schöpfungsgeschichte zurück, und an dieses reihen sich andre alttestamentliche Stellen,[3]) in welchen die Schöpfung und Regierung der Welt, wie auch der Fortgang der Offenbarung Gottes auf Erden dem „Wort" zugeschrieben wird, welches von Gott ausgesandt wird als vollziehendes Organ seines Willens.[4]) Der johanneische Logos ist das „Wort", nicht die vernünftige Weltordnung;[5]) er offenbart den lebendigen Gott des Alten Testaments, nicht das platonische Absolute; er wird nicht behutsam von Gott abgegrenzt wie bei Philo, sondern Gott gleichgesetzt, soweit das nur immer mit einer besondern Person kann vorgenommen werden. Der Logos dient nicht zur Erklärung, weshalb die Welt so ist, wie sie ist, sondern wieso Jesus der sein konnte, der er war; der johanneische Logos wird Fleisch und offenbart als Mensch[6]) das Wesen Gottes.[7]) Der Logosname besagt, daß Jesus nicht nur wie ein Prophet Gottes Wort für eine bestimmte Zeit und für gewisse Menschen hatte,[8]) sondern die Offenbarung des Sinns und Willens Gottes an alle Menschen und für alle Zeiten war. Den höchsten Begriff, welcher dem Johannes aus der Betrachtung des geschichtlichen Daseins Jesu erwachsen war, gebraucht er zur Bezeichnung seines Wesens in der vorgeschichtlichen Daseinsform, für die der Natur der Sache nach kein menschlicher Name zureichend sein konnte und kann.

Auch hier, wie in bezug auf die Erzeugung Jesu durch den Geist können Herleitungen aus fremden Religionsgebieten nur als

---

[1]) Prov. 8, 22 f.

[2]) Nicht des Paulus; dies scheint mir nicht bewiesen zu sein.

[3]) Ps. 33, 6; 107, 20; 147, 15; Jes. 55, 11; Jer. 23, 29.

[4]) Wie weit auch die Vorstellung der Targume vom Memar (Wort) Gottes in diese Zeit zurückreicht, mag hier unentschieden bleiben.

[5]) Es ist nicht zu billigen, daß manche Exegeten ohne weiteres „Vernunft" dafür setzen.

[6]) 8, 40. — [7]) 14, 9. — [8]) 1. Kön. 17, 24; Jer. 1, 9; Richt. 3, 20.

Vorstudien dienen, welche an den Kern der urchristlichen Gedankenbildung nicht hinanreichen.[1]) Wir treten derselben erst dann nahe, wenn wir die Lehre von der himmlischen Herkunft Jesu als den Erklärungsversuch würdigen, welchen die Apostel auf der Höhe ihrer geistigen Entwicklung der Tatsache des einzigartigen Sohnesbewußtseins Jesu gewidmet haben. Zu den vielen geschichtlichen Zeugnissen, welche es uns verwehren, in Jesus nur den größten Propheten zu sehen, kommt nicht als geringstes die Beobachtung, daß das Nachdenken der ältesten Gemeinde über ihren lebendig gegenwärtigen Herrn erst bei der Erkenntnis zur Ruhe gekommen ist: wir sind aus dem Nichts, er ist von Gott: wir sind ein Teil der Welt, er steht wie Gott über der Welt. Und hier gilt es nun auch der Tatsache ins Auge zu schauen, daß Johannes aus dem Munde Jesu selber Aussprüche über seine himmlische Herkunft vernommen haben will. Dieselben lassen sich nicht ohne weiteres als Lehraussagen des Evangelisten abtun. Bei solchen wäre zu erwarten, daß der ganze Inhalt der johanneischen Lehre darin zum Ausdruck käme; das ist aber nicht der Fall. Vielmehr können wir die einfachen Aussagen Jesu deutlich von den Gedanken unterscheiden, welche die Gemeinde und besonders der Erzähler Johannes an dieselben geknüpft hat. Nirgends spricht Jesus selber davon, daß durch ihn die Welt geschaffen sei; nirgends erwähnt er seine Mittlerstellung in der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte; namentlich aber nennt er sich niemals den Logos. Der Begriff Logos im johanneischen Sinne kommt im Evangelium nur vor, soweit der Prolog reicht. Ein apokryphisches Evangelium freilich läßt Jesus schon als kleines Kind zu Maria sprechen: „Ich bin Jesus, der Sohn Gottes, der „Logos."[2]) Im Johannesevangelium dagegen ist „Logos" vom Prolog an einfach die Kundgebung des Willens Gottes im Alten Bund oder durch Jesus, und wenn es heißt, daß Jesus Gott kenne und „sein Wort halte",[3]) so scheint das „Wort" des Prologs wie vergessen zu sein.

Was Jesus von seiner himmlischen Herkunft andeutet, das bezieht sich ausschließlich auf sein Verhältnis zu Gott als seinem Vater, also gerade auf den Punkt, in welchem auch bei den Synoptikern alle Strahlen seines Redens und Handelns zusammentreffen. Er bezeugt, daß er von Gott ausgegangen und in die Welt gekommen sei,

[1]) Dies gilt in erhöhtem Maße von dem Versuch Grills (Untersuchungen über die Entstehung des 4. Ev. S. 347), die Logoslehre von den Avataren (Herabkünften) des indischen Gottes Vischnu herzuleiten.

[2]) Evang. infantiae Cap. 1. — [3]) 8, 55.

und zwar nicht aus eignem Willen, sondern im Gehorsam gegen den Vater, der ihn gesandt habe;[1]) jeder gnostische Emanationsgedanke ist damit abgeschnitten. Bei dem Vater war er im Himmel;[2]) dies sagen auch die Worte „der Menschensohn im Himmel",[3]) welche im Munde des auf Erden redenden Jesus so seltsam klingen. Sie sind weder so zu erklären, daß die göttliche Natur Christi seiner menschlichen die Allgegenwart mitgeteilt hätte, noch als ein Versehen des Evangelisten aufzufassen, welcher an den erhöhten Christus denke, sondern sie bedeuten: „welcher im Himmel war".[4]) Im Himmel hat er Gott gesehen[5]) als der einzige Sohn,[6]) dem alles gehört, was der Vater besitzt, der mit niemandem zu teilen braucht, weil er in einem einzigartigen Verhältnis zum Vater steht, und weil der Vater in ihm sein Ebenbild erkennt. „Ehe Abraham ward, bin ich", sagt Jesus;[7]) Abraham ist als Mensch gekommen und gegangen; der Sohn Gottes dagegen hat ein ewiges Sein[8]) bei Gott. Am hellsten bricht dieses Bewußtsein im hohenpriesterlichen Gebet durch, gewiß an der Stelle, wo es psychologisch am begreiflichsten ist. Jesus bittet den Vater, ihn zu verherrlichen mit der Herrlichkeit, welche er vor dem Bestehen der Welt bei ihm gehabt habe,[9]) und zwar als Gabe der Liebe des Vaters zu ihm.[10]) Jesus lebte so ganz in der Gemeinschaft mit seinem Vater, daß er nicht nur im Bereich seines irdischen Lebens und in der Zukunft nach demselben, sondern auch beim Blick in die Vergangenheit vor demselben keinen leeren Raum sah, sondern überall den Vater und dessen Liebe, und in seiner Gemeinschaft Leben und Herrlichkeit.

Wir haben diesen Gedanken der himmlischen Herkunft Jesu wertvoller genannt als den der wunderbaren Erzeugung. Ist das nicht eine anmaßende Sprache? Ist nicht alles in der Heiligen Schrift gleich wertvoll für uns? Ich weiß, daß es in manchen Kreisen für fromm gilt, so zu sprechen; aber die ganze Geschichte der neuern Bibelforschung hat den demütigen Schein solcher Worte zerstört und uns gezeigt, daß in der Tat die Propheten religiös wertvoller sind als das dritte Buch Mose, die Bergpredigt wertvoller als der Judas-

[1]) 6, 38; 8, 42; 16, 28; 17, 8. — [2]) 6, 62; 8, 23.

[3]) *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* 3, 13.

[4]) Das griechische Part. Präs. vertritt nicht nur das Präsens, sondern auch das Imperfekt; vgl. Joh. 9, 25 *τυφλὸς ὤν* und Luk. 23, 49 *αἱ συνακολουθοῦσαι.*

[5]) 3, 11; 6, 46; 8, 38. — [6]) 3, 16. — [7]) 8, 58.

[8]) Vgl. zu *εἰμί* (ich bin), welches die Vergangenheit mit einschließt, Luk. 15, 31; Ps. 90, 2.

[9]) 17, 5. — [10]) 17, 24.

brief. Auch gegenüber den Erklärungsversuchen zum Selbstbewußtsein Jesu sind wir als Christen berechtigt und verpflichtet, alles zu prüfen und das Gute zu behalten. Die himmlische Herkunft Jesu scheint mir der wertvollere Gedanke, der gangbarere Weg zum Verständnis zu sein, nicht nur weil sie durch apostolische Männer bezeugt ist (in solchen Fragen kann ja keine äußere Autorität entscheiden), sondern weil sie unserm Nachsinnen und Ahnen einen weiten Horizont eröffnet und uns höher hinaufführt, nicht nur zu einer Wundertat des Geistes Gottes, sondern zu Gott selber, so daß wir alles, was die Worte Gott, Himmel, Ewigkeit unserm unmittelbaren Gefühl sagen, freudig mit der Person Jesu verbinden dürfen. Matthäus und Lukas geben uns einen Versuch, Paulus und Johannes eine wirkliche Lösung.

Nun hat man freilich in der heutigen Theologie den Warnungsruf: „Keine Metaphysik mehr!" erhoben und zu dieser „Metaphysik" auch die himmlische Herkunft Jesu gerechnet, weil sie einen Gedanken ausspreche, der über Natur und Geschichte hinaus liege. Aber die Entwicklung der Theologie in den letzten Jahrzehnten hat deutlich gezeigt, daß wir bei aller Fülle des religionsgeschichtlichen Stoffes geistig verarmen, wenn wir uns den Blick in die Lebensfülle der neutestamentlichen Offenbarung durch solche Alarmrufe verkümmern lassen. „Metaphysik" mag die himmlische Herkunft Jesu für den sein, der sie auf Eine Stufe mit mathematischen, physikalischen oder historischen Sätzen stellt, nur daß er sie eben auf die Autorität der Bibel oder der Kirche hin annimmt. Sie ist es aber nicht für den, der das geschichtliche Lebensbild Jesu als Grundlage seines Glaubens im Herzen trägt und nun vor den Geheimnissen dieses Lebens nicht gleich den Rückzug ins Reich des Gewöhnlichen antritt, sondern bekennt: „Ihr Anblick gibt den Engeln Stärke, wenn keiner sie ergründen mag." Er wird sich gern das innerste Leben des Menschensohnes Jesus, von dessen Menschlichkeit er kein Jota missen möchte, durch den Gedanken an seine himmlische Herkunft erklären lassen und aus demselben nach seinem persönlichen Denkvermögen die Grundzüge einer durchgebildeten christlichen Weltanschauung gewinnen, gerade weil der Sohn Gottes das geschichtliche Leben in so unvergleichlicher Weise mit dem übergeschichtlichen Gottesleben, das beständige Werden dieser Welt mit dem ewigen Sein Gottes verbindet, in welchem allein die Seele zur Ruhe kommt.

Auch für uns erhebt sich die Frage, welche der Islam triumphierend verneint: Kann Gott von Ewigkeit einen Sohn haben, den

er liebt? Aber unsre Antwort lautet: Der Gott Platos gewiß nicht, noch irgend ein Gott der Philosophie; wohl dagegen der lebendige Gott der Offenbarung, welchen uns das Evangelium als die väterliche Liebe schildert. Die Liebe fordert einen Gegenstand der Liebe; der Vater liebt den Sohn und in dem Sohne die Welt; damit wird Gott nicht zerspalten, sondern die Welt mit ihm zusammengeschlossen, ohne mit ihm zusammenzufließen; die Priorität des Sittlichen vor dem Natürlichen steht in dem Sohne vor uns, für den die Welt geschaffen ist. Eine andre Frage lautet: Ist das menschliche Leben derart, daß ein ewiges Sein in dasselbe eingehen kann, ohne sich darin zu verlieren oder doch zu besudeln, wie Celsus meinte? Das Evangelium antwortet uns: Ja, trotz allem, was das Leben der Menschen schändet und entweiht; so hoch sind wir gestellt, daß ein wahrhaft gottebenbildliches Leben im Sohnesverhältnis zu Gott auf dieser Erde geführt werden kann. Auf diesen beiden Antworten ruht der Optimismus der christlichen Weltanschauung, — nicht jene wohlfeile Stimmung, welche sich durch einige Naturschönheiten über die furchtbaren Rätsel des Lebens hinwegtäuschen läßt, sondern der tapfere Kampfesmut, welcher weiß: „Die ganze Welt liegt im argen; aber der Sohn Gottes ist gekommen; dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben!“

Schluß.

„Menschliches, allzu Menschliches!" Diese Worte geben gewiß den Eindruck wieder, welchen unsere Besprechung der Hauptprobleme des Lebens Jesu bei manchem Leser hervorgerufen hat. Wie viel menschlich Unvollkommenes ist uns in den Berichten der Evangelien von Jesus entgegengetreten; wie manches Menschliche auch an ihm, das uns unvereinbar mit seiner göttlichen Hoheit scheinen könnte! Ist das der Heiland, an welchem wir die Offenbarung des lebendigen Gottes, unsern einzigen Trost im Leben und im Sterben haben?

Ich antworte von ganzem Herzen und mit freudiger Zuversicht: Ja. So menschlich und mit menschlicher Schwachheit angetan zeigt ihn uns die Heilige Schrift, wenn wir sie zu Worte kommen lassen, und in dieser demütigen Knechtsgestalt ruft er: „Kommet her zu mir alle!"

Von altersher hat sich an diese menschlichen Züge Jesu der Spott des gebildeten Heidentums geheftet; es war so leicht, die hohen Aussagen Jesu über sich selber mit seinem kläglichen Ende am Kreuz in Kontrast zu setzen, sein Verhältnis zum jüdischen Gesetz und Volk als ein zweideutiges hinzustellen, von fragwürdigen Wundern und unerfüllten Weissagungen zu reden. Den Christen aber können wir den Vorwurf nicht ersparen, daß sie sich durch diesen Spott zu sehr haben imponieren lassen. Nur allzu eifrig haben die Jahrhunderte, welche auf das apostolische Zeitalter folgten, seit den Tagen der Apologeten daran gearbeitet, eine sturmfreie philosophische Theorie von Christus, eine kirchliche Christologie für die Bedürfnisse der vornehmen Geister Griechenlands hervorzubringen. Je mehr diese Theorie feste Formen annahm, desto mehr trat das menschliche Bild Jesu in den Schatten; seine freundlichen Züge wurden übermalt mit den steifen Linien des kirchlichen Dogmas. Begriffe, über deren eigentliche Bedeutung die Theologen selber noch uneins waren, hat man der Gemeinde als Glaubenswahrheiten aufgezwungen und damit zwar den Fanatismus entflammt, den einfachen Glauben dagegen ver-

kümmern lassen. Nicht ohne harte Kämpfe ist dies geschehen; jeder Abschnitt der christologischen Streitigkeiten war durch einen Versuch hervorgerufen, das menschliche Dasein Jesu innerhalb des dogmatischen Rahmens noch irgendwie geltend zu machen. Aber nacheinander mußten Paulus von Samosata, Arius und Nestorius mit diesem Versuche scheitern; nur die folgerichtig durchgeführte Dreieinigkeit Gottes und Gottmenschheit des Sohnes schien die Überlegenheit des Christentums gegenüber Judentum und Heidentum zu gewährleisten. Aber ich frage jeden, der die gefeierten Väter der kirchlichen Rechtgläubigkeit selber zu sich hat reden lassen: Wann spüren wir den Herzschlag christlicher Frömmigkeit bei ihnen? Wann fühlen wir uns erwärmt und gehoben von ihren Worten? Etwa bei ihren Ketzerbestreitungen und Begriffszergliederungen? Wir wissen oft nicht, ob wir lächeln oder seufzen sollen über die unermüdliche Streitlust, welche immer wieder mit verfehlten Schriftbeweisen und sophistischen Trugschlüssen auf den Gegner losschlägt und uns doch schließlich wider Willen mit dem Zuruf entläßt: „Sei ein Mann und folge mir nicht nach!"

Ganz anders geht es uns, wenn die Kirchenlehrer sich einmal herbeilassen, uns von dem Leben Jesu zu reden und sich in das Ganze seiner Reden und Taten, nicht nur in die dogmatischen Belegstellen zu vertiefen. Da spüren wir alsbald den Lebenshauch der evangelischen Wahrheit, welche keinem Wechsel der Zeiten unterliegt; wir werden berührt von der Lebensmacht des geschichtlichen Jesus und reichen jenen Männern im Geist als unsern Mitjüngern die Hand. Wo irgend im Lauf der Kirchengeschichte christliches Leben geweckt worden ist, sei es in der Heidenmission, oder in einsamer Klosterzelle, oder im Verband lebenskräftiger Gemeinden und Vereine, da ist es aus der Betrachtung des Menschensohns Jesus und aus der Nachfolge Christi hervorgegangen. Es ergießt sich ein lauterer Strom christlicher Heilserfahrung und Heilsbezeugung von Irenäus und Origenes zu Chrysostomus und Augustinus, von Bernhard und Peter Waldus zu Franz von Assisi und Thomas a Kempis, von Luther und Zwingli zu Zinzendorf und Schleiermacher, zu Carlyle und Bodelschwingh. Seine Quelle aber ist nicht das Dogma, sondern der arme, sanftmütige und demütige, helfende und leidende Jesus von Nazareth, der Sohn Gottes im Fleisch, von welchem wir lernen können. Nun denn: was zu allen Zeiten das eigentlich Belebende und Wirksame gewesen ist, dessen bedarf auch unsere Zeit; sie bedarf des geschichtlichen Jesus in der ganzen Wahrheit seines menschlichen Erdenlaufes, und nur in diesem Zeichen werden wir

siegen, nur durch ihn die besondern Aufgaben lösen, die unsrer Zeit gestellt sind.

Unsere Zeit ist zur Verwunderung der meisten Zeitgenossen in immer steigendem Maß eine Zeit der Mission geworden. Die fernen Weltteile haben sich dem Weltverkehr erschlossen; die europäischen Völker beginnen die Länder unter sich zu teilen, und allenthalben sieht sich die christliche Kirche in die Notwendigkeit versetzt, mit den Religionen der Völker in Beziehungen zu treten, welche auf deren Überwindung abzielen. Wohlan, was haben wir diesen Chinesen, Indern und Negern zu bringen? Etwa ein Zwangskirchentum wie dasjenige, mit welchem die Portugiesen in Indien das Christentum verhaßt gemacht haben? Das wird kein evangelischer Christ begehren. Oder die Rechtgläubigkeit des vierten oder des sechzehnten Jahrhunderts? Das wird nicht gelingen; das Gewand, welches für Griechen oder Deutsche angefertigt ist, wird für den Asiaten nicht taugen. Die lebhafteste Betonung der Gottheit Christi wird, sofern dieselbe eine bloße Lehrformel bleibt, auf die Heiden wenig Eindruck machen, da sie längst gewohnt sind, göttliche Eigenschaften und Wundergeschichten auf die Gegenstände ihrer Verehrung zu häufen; oft wird es auf eine bloße Namenvertauschung hinauslaufen. Aber zeigen wir ihnen die Gottheit als wirkende Macht in dem menschlichen Leben Jesu; das ist eine Tatsache, an welche kein Göttermythus der Heiden hinanreicht. Zeigen wir ihnen den gekreuzigten Menschensohn, und lassen wir sein Bild auf sie wirken; dann wird es durch seine innere Macht den Widerstand überwältigen, und wir werden große Dinge erleben; denn es gibt kein Herz und Gewissen, das nicht von Gott darauf angelegt ist, in Jesus von Nazareth seinen Meister zu finden.

Ebenso wichtig und schwer ist aber die Aufgabe der Jünger Jesu an den Entfremdeten in der Heimat. Eine Flutwelle materialistischen Unglaubens hat im neunzehnten Jahrhundert weite Gebiete überschwemmt, und während sie bei den Gebildeten schon wieder im Weichen begriffen ist, bedeckt sie noch verwüstend das geistige Leben der Arbeiterkreise, welchen das Christentum von ihren Führern als das Haupthindernis ihrer materiellen Hebung hingestellt wird. Die Christen müssen den Kampf gegen dieses neue Heidentum aufnehmen, wenn noch irgend etwas von dem Geiste Christi, des Freundes der Armen, in ihnen lebt. Aber wie sollen wir kämpfen, überzeugen und gewinnen, wenn doch auf der gegnerischen Seite bei Vielen selbst die Grundlage jeder religiösen Erörterung, der Glaube an Gott,

Sittengesetz, Ewigkeit zum Spott geworden ist? Nun, es gibt etwas, worüber auch der eifrigste Gegner des Christentums nicht Lust haben kann zu spotten; das ist die Person Jesu, seine Gesinnung gegen die Menschen, die Reinheit seiner Absichten, die Vorbildlichkeit seines Wandels, die Erhabenheit seines Todes. Hier ist der archimedische Punkt, welchen keine Macht der Erde uns entreißen kann. Geben wir uns Mühe, anstatt mit kirchlichem Amtsbewußtsein auf die Enterbten unsrer Tage hernieder zu predigen, ihnen Jesus in seiner menschlichen Niedrigkeit vor Augen zu malen und uns mit ihnen von der Liebe Christi zum Glauben an Gottes Liebe zu erheben; das ist der alte, gute Weg, welcher nie am Ziele vorbeiführen wird. Nicht aus Lehrsätzen fließt der Geist Gottes, der zu solcher suchenden Liebesarbeit für Gottes Reich die Kraft gibt, wohl aber aus der Liebesfülle Jesu, des Menschgewordnen und Auferstandnen.

Jesus Christus, gestern und heute derselbe, und auch in Ewigkeit.

Es ist ein köstliches Ding, daß das Herz fest werde, welches geschieht durch Gnade.

Wir können nichts wider die Wahrheit, sondern für die Wahrheit.

Namen- und Sachregister.

Abgar v. Edessa 2
Achatius 175
Acta Apollonii 13
Adamantius 95
Adventisten 63
Ägypterevangelium 3 f.
Agrapha 3 f.
Akiba 89. 98
Aloger 22
Andreä, V. 209
Anselmus v. Canterbury 210
Antiochus Epiphanes 151
Antonius 119
Aphraates 28. 262. 266
Apostel, Evang. der zwölf 3. 19
Apostolische Konstitutionen 199
Arab. Kindheitsevangelium 3
Aretäus 127
Aristides 257
Ariston 32 f. 216. 220
Arius 286
Arnd, J. 209
Arnobius 125
Athanasius 126
Athenagoras 27
Augustinus 6. 8. 117. 126. 127. 214. 261. 286

Bahrdt 112. 219
Baldensperger 28. 235. 247
Barnabasbrief 27. 60. 176. 215
Barth 21. 79. 146. 161. 243
Baruchapokalypse 168. 278
Baur, F. C. 8. 19
Beck, J. T. 132
Becket, Th. 220
Belser 34
Benützungshypothese 7
Berendts 2
Bernhard v. Clairvaux 119. 286
Beyschlag 233. 278
Bickell 76
Blaß 31. 201
Bleek 7
Blumhardt 119. 126. 176
Bodelschwingh 286
Bolliger 10
Bousset 26. 28. 30. 65. 231. 242
Brandt 250
Bunsen 219

Cajus von Rom 33. 156
Calixt, G. 209
Camisarden 220
Carlyle 286
Celsus 6. 112. 219. 258. 284
Chapman 17
Chrysostomus 286
Clemen 195
1. Clemensbrief 27. 32. 176
2. Clemensbrief 176
Clemens Alex. 18. 249
Clement. Homilien 27. 239. 249
Conrady 271
Conybeare 33. 216. 272
Corssen 26
Cremer 42. 43
Cureton 2
Cyprian 125
Cyrill v. Jerusalem 126. 265
Cyranides 128

Dalman 18. 39. 44. 51. 216. 231. 238. 259. 266. 279
Danielbuch 39. 43. 170. 276
Deißmann 266
Didache der zwölf Apostel 27. 175. 196. 201
Diegesen 10
Dieterich 271
Dionysius Alex. 29. 31
Dionysius Barsalibi 263
Doketismus 3
Drews 34

Ebioniten 202. 259. 265
Ehrhardt 37
Eichhorn, A. 185. 197
Eichhorn, J. G. 10
Ephraem 239. 272
Epiphanius 22. 161. 201. 265
Erbt 34
Esra, 4. Buch 169
Essener 219. 222. 279
Eusebius 18. 26. 31. 33. 84. 126. 132. 161. 166. 206. 214. 216. 262. 265
Ewald, P. 27

Franckh 259. 265
Franz von Assisi 119. 286
Friedberg 167

Galenus 127
Gebhardt 29
Georgius Hamartolus 28
Gieseler 7
Godet, F. 7. 115. 142. 215
Godet, G. 115
v. d. Goltz 275
Graß 208
Gregor von Neocäsarea 119
Griesbachsche Hypothese 7
Grill 22. 281
Grützmacher 261
Gunkel 259

Hadorn 20
Handmann 10

Harnack 14. 17. 19. f. 23. 26. 30. 53. 105. 153. 156. 167. 201. 216. 220. 223. 242. 248. 249. 250. 259. 260
Harris 26
Hase 219. 223
Haupt 167
Haußleiter 270
Hebräerevangelium 3. 10 f. 16 f. 41. 266
Hegesipp 60
Heitmüller 34
Henochbuch 39. 168 f. 235
Henochbuch, slavisches 72. 278
Hermas 27. 66. 176
Hermes Trismegistos 26
Heß, W. 61
Hierokles 6
Hieronymus 10. 265
Hilarion 119
Hilgenfeld 9. 10. 272
Hillel 84. 90
Hillmann 264
Himmelfahrt Jesajas 168. 215
Himmelfahrt Moses 39. 278
Hippokrates 127
Hofmann, R. 215
Hollmann 183. 186. 188. 191. 193 f. 198
Holtzmann, H. 11. 15. 43. 47. 65. 167. 193. 195. 198. 222. 236. 242
Holtzmann, O. 10. 23. 144. 188. 196. 200. 222. 238. 250. 255
Huck 14

Jakob von Kaphar Sechanja 2
Ignatius 257
Johannes Presbyter 30 f. 32
1. Johannesbrief 32
3. Johannesbrief 30
Josephus 2. 40. 97. 110. 124. 151. 157 f. 159 f. 162. 219. 222. 246. 255. 279
Josua ben Perachja 2
Irenäus 16. 17. 26. 32. 33. 168. 215. 261. 262. 265. 267. 270. 286
Irvingianer 63. 162. 176
Isidor 95
Jubiläen 39. 222
Judas Galiläus 40. 46
Julian 6
Jülicher 28. 56
Julius Africanus 6. 255
Justinus 27. 29. 75. 125. 150. 186. 195. 218. 239. 249. 257. 262. 265. 267.

Karpokratianer 265
Kattenbusch 258
Keim 221
Kerinth 22. 26. 265
Kerner, J. 126
Kindheitsevangelium 3. 281
Kinzler 148 f. 162
Klette 13
Koch 153
Kreyenbühl 22
Küppers 29

Lactantius 126
Lagarde 231. 233
Laible 96. 106
Lemme 163
Lepsius 215
Lessing 10
Leucius 28
Lietzmann 3. 236
Loman 27
Loofs 33 f. 214. 232
Lucian 125
Lütgert 252. 253
Luther 286

Makarius Magnes 155. 206
Makkabäer 39
Mara an Serapion 2
Marcion 9. 72. 93. 94. 95.
Marcosier 239. 249
Marcell v. Ancyra 249
Martin von Tours 119
Martyrologium von 411 28
Mazdeismus 39
Melito 27
Menander 22
Merx 263
Meyer, A. 96. 216. 220. 223. 234
Mohammed 3. 106
Mommsen 158
Montanisten 63. 162. 176
Münzer, Th. 176

Naassener 239
Nazaräer 265
Neander 233
Nestle 3. 16. 93. 151. 200
Nestorius 286

Oden Salomos 26
Origenes 6. 10. 16. 18 f. 41. 112. 125. 127. 175. 186. 220. 239. 249. 265. 275. 286

Pandera 2
Pantänus 16
Papias 16. 27. 30 f. 134. 168
Paul, L. 65
Paulus in Heidelberg 113. 219
Paulus von Samosata 286
Pella 161
Petersen 258
Petrusakten 260
Petrusevangelium 3. 206. 216. 219
Pfleiderer 194
Philippus Sidetes 28
Philo 22. 40. 97. 222. 259. 274. 278. 279
Philostorgius 127
Philostratus 128
Pilatusakten 3
Pionius 26

Pistis Sophia 215. 216
Plotinus 127
Polykarp 26. 28. 32 f.
Porphyrius 6
Posidonius 127
Presbyter des Irenäus 27
Preuschen 3. 41
Protevangelium Jacobi 3. 262
Psalmen Salomos 39
Ptolemäus 239

Quadratus 134
Quellenhypothese 10 f.
Quenstedt 114

Redenquelle 15 f.
Reimarus 61. 112. 218
Reitzenstein 26. 113. 258
Renan 66. 220
Resch 3. 14. 15. 143. 206. 215. 239. 255. 261.
Réville 222
Riggenbach 139. 216
Ritschl 9. 64
Rohrbach 220
Ropes 4
Rufinus 32

Savonarola 220
Scherer 115
Schiele 194
Schlatter 29. 106. 125
Schleiermacher 10. 219. 233. 286
Schmidt, P. W. 243
Schmiedel, O. 139
Schmiedel, P. W. 23. 194 f. 248. 250
Schürer 44 f.
Schwartz 28
Schweitzer 34. 65. 183. 187. 196. 231
Seleuciden 39
Severinus 119
Sibyllinen 39. 100. 168
Soltau 24. 271
Soranus 127
Sozomenus 126
Spitta 15. 24. 196
Steck 27
Strack 2.
Strauß 20. 113. 218. 220
Sueton 1

Tacitus 1. 159
Talmud 106
Tambornino 127 f.
Tatian 27. 239. 249. 262
Tendenzenhypothese 8 f.
Tertullian 20. 72. 93. 95. 125. 175. 249. 261. 262. 265. 267. 270
Testamente der zwölf Patriarchen 168. 262
Theophilus von Antiochien 27
Thomas von Aquino 114
Thomas a Kempis 286
Thomasakten 265
Thomasevangelium 3. 246
Tischendorf 3. 93
Titius 193
Toledoth Jeschu 1
Traditionshypothese 7
Tregelles 93
Tübinger Schule 22. 28. 95

Ulpianus 127
Urevangelium 10
Urlukas 9
Urmarkus 15
Urmatthäus 9

Valentinus 27. 270
Venturini 112. 219
Vita Polycarpi 26
Völter 255. 266
Vogel 25
Volkmar 231

Waldus, P. 286
Weber 40. 43. 49. 82. 84. 89. 91. 98. 100. 124. 186. 193. 254. 278
Weiffenbach 167
Weinreich 113
Weiß, B. 15. 17. 26. 41. 140. 255
Weiß, J. 5. 15. 24. 25. 39. 42. 61. 64. 156. 167. 194. 231. 232. 228
Weizsäcker 15. 27
Wellhausen 15. 16. 18. 28. 42. 43. 75. 105. 144. 147. 168. 183. 201. 213. 228. 233. 236. 248. 249. 260
Wendling 15
Wendt 24. 192
Wernle 6. 23. 25. 34. 61. 65. 167. 206. 231. 232. 242
Westcott und Hort 93. 263
de Wette 7
Wettstein 43. 97. 127
Wiedertäufer 63. 162
Wrede 25. 28. 198. 231
Wright 277
Wünsche 75. 96. 97. 182
Wuttig 29

Zahn 18. 20. 95. 202. 261. 265
Zeller, S. 119
Zinzendorf 286
Zwingli 286

Verzeichnis der Bibelstellen.

Altes Testament.

1. Mose

1, 27 90. 274
1, 28 237
2, 2 f. 87
2, 7 130. 274
2, 24 90
3, 6 241
3, 8 f. 212
3, 12 f. 212
6, 2 124. 229
8, 22 115
14, 2 37
14, 18 37
18, 14 115
20, 2 37
21, 9 f. 79
24, 60 264
28, 12 142
49, 11 240

2. Mose

3, 6 74. 80
3, 20 115
4, 19 8
4, 22 229
12, 46 79
14, 2 113
15, 18 37
17, 6 77
19, 6 37
20, 11 86
20, 13 f. 83
21, 24 83
21, 30 191
23, 12 85
24, 8 197
28, 41 188
30, 13 83
31, 15 86
32, 10 f. 171
35, 2 f. 86
40, 34 264

3. Mose

3, 2 209
4, 2 209
4, 30 209
5, 11 209
13, 46 82
15, 25 83
17, 11 198. 209
19, 12 83
19, 18 83. 84
20, 10 83
23, 3 86
23, 27 92
24, 9 85
25, 24 191
25, 51 191

4. Mose

3, 46 191
14, 11 f. 171
15, 30 209
16, 3 248
16, 30 115
18, 15 191
20, 11 79
20, 14 37
22, 4 37
23, 19 173. 236
23, 21 37
27, 17 74
28, 9 f. 86
30, 3 83
35, 31 191

5. Mose

3, 24 116
4, 34 116
5, 14 85
6, 5 84
6, 13 74
6, 16 74
7, 2 83
8, 3 74
10, 21 116
13, 2 170
13, 3 170
14, 1 245
17, 6 72
17, 14 f. 37
18, 15 228
18, 22 170
23, 25 84
24, 1 74. 83. 90
24, 4 90
25, 2 266
25, 4 79
28, 28 124
30, 12 f. 79
32, 6 50. 245
32, 39 252
33, 5 37

Richter

3, 20 280
13, 5 257

1. Samuels

1, 7 92
8, 5 37
8, 20 37
10, 10 123
15, 3 83
15, 29 173
16, 14 123
18, 10 123
20, 31 266
21, 1 77
21, 13 f. 124

2. Samuels

5, 14 255
6, 17 76
7, 5 f. 76
7, 14 79. 229
8, 18 76
12, 13 243
15, 2 37
15, 8 75
24, 14 185

1. Könige

17, 24 280
19, 11 f. 94
20, 35 266
21, 2 192
21, 4 92
21, 21 f. 171
22, 21 124

2. Könige

1, 9 f. 93
9, 11 124
9, 20 124
20, 1 f. 171

2. Chronik

24, 20 f. 77
28, 6 266

Esra

2, 59 f. 255

Nehemia

2, 13 172

Esther

7, 9 246

Hiob

1, 6 47. 188
2, 1 47
2, 7 124
5, 9 115
14, 1 261
14, 12 97
14, 13 f. 80
15, 16 182
15, 24 37
19, 25 f. 80
25, 6 236
33, 23 f. 192
34, 7 182
37, 14 f. 116
38, 7 229
39, 30 152

Psalmen

2, 6 37
2, 7 229. 259
2, 12 229
5, 3 37
6, 9 73
8, 3 72
8, 4 f. 237
8, 5 f. 79
16, 10 80
18, 51 37
22, 2 206. 74
22, 10 f. 257
22, 23 f. 206
24, 8 37
26, 5 83
31, 6 73
32, 2 73
33, 6 280
33, 9 116
37, 11 73
38, 4 f. 122
40, 7 f. 79
41, 10 74
42, 2 f. 205
42, 6 73. 204
43, 1 205
47, 3 38
48, 3 37
49, 8 f. 192
50, 13 86
51, 7 267
51, 19 212
68, 6 50. 245
68, 19 79
69, 2 f. 182
69, 5 74
71, 6 257
82, 6 72
89, 27 51. 229. 245
90, 2 282
96, 10 38
97, 7 79
99, 1 38
101, 3 83
102, 26 f. 79
107, 20 280
109, 8 f. 83
110, 1 f. 74. 75
115, 3 218
118, 22 72
118, 26 73
119, 113 83
137, 7 f. 83
139, 13 f. 257
139, 14 116
139, 21 83
145, 18 211
147, 9 73
147, 15 280

Sprüche

6, 35 191
8, 22 f. 276. 280
26, 18 124
31, 5 266

Prediger

5, 1 51

Jesaja

1, 2 245
1, 12 f. 85
5, 1 f. 73
6, 1 79
6, 6 37
6, 9 f. 57
6, 10 74
7, 14 257. 259
9, 5 38
10, 5 f. 172
11, 1 38. 229. 232
13, 10 154
13, 21 124
26, 13 38
26, 17 73
27, 13 154
29, 13 74. 89
31, 3 83
31, 5 248
34, 4 154
34, 14 124
35, 5 f. 72. 231
38, 17 193
41, 21 38
42, 1 232
44, 6 38
45, 11 245
45, 13 191
49, 1 257
49, 5 257
49, 19 f. 172
51, 12 236
51, 17 182
53, 1 f. 67
53, 5 207
53, 7 f. 180
53, 8 260
53, 10 198
53, 12 74
54, 11 f. 172
54, 13 72
55, 11 280
56, 7 72
60, 1 f. 172
61, 1 231
63, 2 f. 78
63, 8 245
63, 16 50. 245
64, 7 50. 245
66, 2 211
66, 24 46. 73

Jeremia

1, 5 188. 257
1, 9 280
3, 4 50. 245
3, 19 50. 245
3, 22 245
4, 28 172
6, 16 73
7, 16 173
7, 22 f. 86
11, 14 173
14, 11 173
15, 16 182
16, 16 73
18, 7 f. 171
19, 1 f. 197
19, 11 107
23, 5 38
23, 29 280
26, 3 171
26, 18 f. 172
26, 19 171

29, 5 172
29, 26 124
31, 9 50. 229. 245
31, 15 79
31, 31 f. 198
31, 33 f. 97
32, 17 115
32, 27 115
33, 20 f. 115
50, 40 172
51, 26 172
51, 40 172
51, 58 172

Klaglieder

2, 8 f. 172

Hesekiel

3, 3 173
5, 1 f. 197
5, 17 161
13, 11 73
14, 21 161
20, 47 73
24, 9 f. 162
24, 14 172
26, 12 172
29, 18 172
32, 7 f. 154
34, 1 f. 74

Daniel

1, 8 90
2, 34 74. 260
2, 44 39. 43
3, 33 38
4, 23 44
4, 30 124
6, 26 38
7, 9 276
7, 13 f. 43. 74. 148 234. 279
7, 18 234
7, 22 234
7, 27 39. 234
9, 27 72. 74. 151
11, 31 151
12, 1 152
12, 2 74
12, 3 74
12, 10 151
12, 11 151

Hosea

2, 1 245
6, 2 183. 185. 220
6, 6 72. 85
8, 4 37
10, 8 73
11, 1 79. 229

Joel

2, 10 154
2, 13 171
4, 20 154

Amos

5, 18 49
5, 26 37
7, 1 f. 171

Jona

1, 2 171
3, 4 171
3, 10 171
4, 2 171
4, 11 172

Micha

3, 9 f. 162
3, 12 172
4, 7 43
4, 11 f. 172
5, 1 38. 229. 279
6, 8 86
7, 6 73

Habakuk

2, 3 f. 79
2, 11 72

Haggai

2, 23 38

Sacharja

1, 1 77
1, 7 77
6, 12 38
6, 13 76
8, 6 115
8, 14 172
8, 19 92
9, 9 231
11, 13 79
12, 10 79
13, 6 78
13, 7 74. 77

Maleachi

1, 14 38
3, 1 38. 72

Apokryphen.

Judith

8, 6 92
12, 2 90
16, 17 40

Weisheit

2, 16 51. 245
3, 1 f. 222
6, 5 38
8, 20 278
10, 10 38
14, 3 50. 245
15, 8 222
18, 15 276

Tobias

4, 15 84
12, 8 92
13, 1 38
13, 4 50. 245
13, 11 f. 40

Jesus Sirach

2, 22 185
8, 5 72
11, 17 72
23, 1 51. 245
23, 4 51. 245
23, 9 f. 72
28, 1 f. 72
29, 10 f. 72
32, 18 72
32, 18 f. 40
33, 11 40
37, 25 40
45, 4 188
49, 7 257
51, 10 51. 245
51, 26 72

Baruch

1, 11 97
4, 1 97

1. Makkabäer

1, 54 151
4, 10 44
4, 43 151
4, 60 153
6, 7 151
14, 41 76
16, 24 76

2. Makkabäer

2, 4 f. 230
2, 22 95
6, 2 151

3. Makkabäer

5, 7 245
6, 3 245
6, 8 245

4. Makkabäer

6, 28 f. 193
6, 29 72
7, 19 72
10, 4 72
13, 14 72
16, 25 72
17, 18 222
17, 20 f. 193
17, 21 72

Neues Teſtament.

Matthäus

1, 2 f. 254
1, 11 265
1, 13 265
1, 14 265
1, 16 262. 265
1, 18 257
1, 19 f. 263
1, 20 257. 262. 265
1, 21 265
1, 22 95
1, 22 f. 19. 257
1, 23 19. 263
1, 25 263
2, 5 f. 19
2, 15 19. 79
2, 17 f. 19. 79
2, 20 8
2, 22 194
2, 23 19
3, 2 45
3, 15 82. 95
4, 1 f. 74. 240
4, 3 f. 219. 243
4, 4 107
4, 6 243
4, 7 107
4, 8 36
4, 8 f. 46
4, 9 190
4, 14 f. 19
4, 17 52
4, 19 53
4, 23 f. 105
5, 5 45. 51. 73
5, 7 51
5, 8 f. 51. 59
5, 9 51. 72. 237. 245
5, 10 51
5, 11 58. 233
5, 12 50. 183
5, 16 51
5, 17 f. 94
5, 18 97. 148
5, 19 82. 98
5, 20 50
5, 21 f. 233
5, 22 11. 82
5, 23 82
5, 24 51
5, 28 51
5, 29 46. 182
5, 30 14
5, 32 91
5, 33 f. 96
5, 34 259
5, 34 f. 72
5, 35 11. 247
5, 39 51
5, 40 250
5, 42 250
5, 44 51. 175
5, 45 237. 245
5, 46 50
5, 48 50
6, 1 f. 11
6, 2 82
6, 5 50. 82
6, 7 48
6, 9 237
6, 10 46
6, 12 242. 250
6, 13 47
6, 14 51
6, 14 f 72
6, 16 18
6, 16 f. 92. 96
6, 20 45
6, 20 f. 72
6, 22 f. 251
6, 25 f. 51
6, 26 f. 251
6, 29 73
6, 30 237
6, 32 48. 237
6, 33 49
7, 1 49. 51. 243
7, 10 140
7, 11 52. 242
7, 12 51. 84
7, 14 49
7, 20 72
7, 21 49
7, 21 f. 59
7, 22 59. 110. 148. 243
7, 23 19. 73. 250
7, 27 73
7, 28 14
7, 29 81
8, 4 11. 73
8, 10 48. 109. 244
8, 11 46. 48. 149
8, 12 9. 45. 48. 266
8, 13 108
8, 16 105. 108. 120. 123
8, 17 19
8, 20 233
8, 20 f. 236
8, 22 53
8, 28 7
9, 8 234
9, 9 53
9, 13 72. 229
9, 15 11. 266
9, 16 92
9, 27 229. 254
9, 28 244
9, 30 110
9, 35 105
9, 36 f. 108
10, 1 106
10, 5 8. 48
10, 7 36
10, 8 106. 123
10, 15 148
10, 17 f. 147. 150
10, 23 147. 149. 163
235
10, 27 99
10, 28 49. 72. 242
10, 29 f. 146
10, 30 237
10, 31 237
10, 32 53. 243. 245
10, 32 f. 25. 147
10, 34 229
10, 35 244
10, 35 f. 73
10, 41 50. 229
11, 1 14
11, 3 45. 230
11, 4 f. 231
11, 5 72. 105. 106
110. 134

11, 6 53. 130
11, 9 f. 244
11, 10 72. 231
11, 11 55
11, 12 42. 55
11, 12 f. 91
11, 13 94
11, 18 125. 229
11, 18 f. 234
11, 19 93. 137. 233 242
11, 21 110
11, 22 49. 148
11, 25 237. 247
11, 25 f. 25
11, 27 248
11, 28 53. 243
11, 28 f. 192. 251
11, 29 73. 248
11, 30 72
12, 4 73
12, 5 73. 86
12, 7 86
12, 11 f. 86
12, 15 105
12, 16 229
12, 17 f. 19
12, 18 255
12, 22 106
12, 23 229
12, 25 36
12, 26 47
12, 27 110. 128. 266
12, 28 41. 55. 108
128. 110
12, 29 47. 128. 241
12, 30 53. 103
12, 30 f. 25
12, 32 52. 233. 234
12, 33 52
12, 39 14
12, 39 f. 111
12, 40 183. 233
12, 40 f. 73
12, 41 49. 148. 236
12, 41 f. 48
12, 42 73. 244
12, 43 241
12, 43 f. 128
12, 45 52
13, 1 f. 64
13, 11 f. 56
13, 12 14. 182
13, 16 f. 25
13, 21 58
13, 24 42
13, 24 f. 59
13, 25 19
13, 31 42
13, 31 f. 58
13, 32 76
13, 33 42
13, 35 19
13, 37 233
13, 38 266
13, 41 59. 235
13, 43 46. 59. 74
13, 44 f. 52
13, 47 42
13, 47 f. 59
13, 49 147
13, 52 72
13, 53 14
13, 55 254. 261
13, 57 229
14, 13 f. 136
14, 14 105. 108
14, 28 f. 140
14, 33 230
14, 35 f. 105
15, 1 f. 88
15, 2 81
15, 3 98
15, 4 73
15, 4 f. 98
15, 5 82
15, 7 74
15, 12 89
15, 13 90
15, 13 f. 82
15, 19 52
15, 22 229. 254
15, 24 8
15, 26 19. 48
15, 28 48. 108. 109. 244
15, 30 f. 105
15, 31 109
15, 32 f. 136
16, 1 f. 107. 154
16, 3 111
16, 4 114. 164
16, 9 f. 136
16, 13 233
16, 13 f. 184
16, 14 230
16, 16 216. 230
16, 17 230
16, 17 f. 25. 66. 250
16, 18 247
16, 19 243
16, 21 184
16, 24 245
16, 26 192
16, 27 50. 59. 147. 233
243
16, 27 f. 235
16, 28 163. 167
17, 9 144
17, 12 181. 229. 231. 233
17, 21 109
17, 22 f. 185
17, 24 247
17, 26 247
17, 27 106. 140
18, 1 f. 189
18, 3 53
18, 4 55
18, 6 244
18, 8 14
18, 10 237
18, 18 14. 243
18, 18 f. 25
18, 35 51
19, 1 14
19, 3 f. 90
19, 4 73
19, 8 68
19, 9 91. 102
19, 12 182. 245. 259
19, 24 41
19, 28 45. 59. 148. 235
19, 29 45
20, 1 f. 50. 58
20, 17 f. 185
20, 19 185
20, 23 170
20, 25 f. 189
20, 26 f. 250
20, 28 72. 233
20, 30 7. 229
21, 7 7
21, 9 230
21, 9 f. 254
21, 11 228. 254
21, 14 121
21, 15 230
21, 16 72. 237
21, 31 41. 55
21, 32 229
21, 33 f. 73
21, 41 18
21, 43 41. 42. 149
21, 46 228
22, 2 f. 12
22, 7 9
22, 11 f. 59
22, 12 148
22, 23 f. 80
22, 41 f. 74. 255
22, 45 244
23, 2 82. 100
23, 3 f. 82
23, 4 81. 98. 250
23, 5 82
23, 6 f. 82
23, 8 f. 243
23, 13 55. 82
23, 15 82. 266
23, 15 f. 11
23, 16 f. 82. 98
23, 23 50. 82. 98

23, 24 11
23, 25 82
23, 31 266
23, 32 57
23, 34 f. 25. 72
23, 35 73. 77
23, 35 f. 164
23, 37 23. 183. 248
23, 39 73. 148
24, 1 f. 149. 155
24, 3 150
24, 4 f. 164. 166. 168
24, 5 157. 168
24, 6 158
24, 7 36
24, 8 168
24, 9 150. 168
24, 10 168
24, 11 f. 150. 160. 169
24, 14 151
24, 15 72. 74. 151
161. 168
24, 15 f. 168
24, 20 82. 100
24, 21 151
24, 22 168
24, 23 f. 165
24, 24 110. 168
24, 26 f. 152
24, 27 168
24, 28 157
24, 29 19. 153. 160. 162
24, 29 f. 164. 165. 168
24, 30 18. 154. 174
24, 31 154. 168
24, 34 163 164
24, 35 97. 148
24, 36 155. 169
24, 37 235
24, 37 f. 147
24, 40 f. 59
25, 5 148. 157. 165
25, 14 f. 58
25, 19 149
25, 20 f. 248
25, 25 59
25, 29 14. 89
25, 31 235
25, 31 f. 25. 148
25, 34 46. 72. 148.
244. 245
25, 41 f. 59
25, 42 f. 84
25, 46 48. 148
26, 1 14
26, 2 185
26, 18 100
26, 24 233
26, 26 f. 198
26, 38 73
26, 45 57
26, 53 107
26, 54 74
26, 61 179
26, 63 231
26, 64 74. 148. 235
27, 9 f. 19. 79
27, 19 194
27, 24 194
27, 33 19
27, 40 179
27, 51 142
27, 52 f. 142
27, 62 f. 216
28, 2 f. 215. 216
28, 4 216
28, 9 f. 215
28, 11 f. 216
28, 15 218
28, 16 f. 214
28, 17 217
28, 18 218. 249
28, 18 f. 25. 216
28, 19 48. 218
28, 19 f. 218

Markus

1, 10 143
1, 13 240
1, 15 36. 53
1, 17 f. 120
1, 21 165
1, 22 81
1, 24 131. 229
1, 25 108. 128
1, 26 106
1, 27 120
1, 31 106. 108. 119
1, 32 119. 120
1, 34 123
1, 35 240
1, 35 f. 120
1, 38 111
1, 41 82. 108
1, 42 106
1, 44 82. 110
1, 45 120
2, 2 120
2, 5 53. 108. 122. 244
2, 10 110. 135. 233
234. 243
2, 10 f. 236
2, 11 108
2, 12 106. 109. 120
2, 17 49. 242
2, 18 f. 92
2, 19 247
2, 20 93. 181
2, 21 92
2, 26 76. 84
2, 27 86
2, 28 234
3, 4 84
3, 5 10. 106
3, 6 12. 88. 181
3, 9 120
3, 10 108
3, 11 229
3, 12 229
3, 17 266
3, 20 120
3, 21 10
3, 22 106
3, 28 234
3, 33 247. 268
3, 35 49
4, 11 56
4, 11 f. 56
4, 12 74
4, 19 12
4, 26 f. 57
4, 30 56
4, 31 76
4, 33 56
4, 38 12. 121
4, 39 106
4, 40 244
5, 7 131. 229
5, 9 109. 123
5, 13 109
5, 15 106. 132
5, 19 110. 237
5, 24 f. 120
5, 29 106. 108
5, 34 109. 244
5, 36 109. 244
5, 39 134
5, 42 106
5, 43 110
6, 3 71. 254. 261
6, 5 10
6, 5 f. 109
6, 7 106
6, 7 f. 147
6, 13 109
6, 14 f. 221
6, 15 228
6, 31 f. 136
6, 33 120
6, 38 140
6, 39 f. 9 f.
6, 41 108
6, 42 106
6, 48 106
6, 55 f. 120
6, 56 108
7, 1 f. 88
7, 8 248
7, 13 13

7, 24 10
7, 30 106
7, 33 109
7, 34 10. 109. 240
7, 35 106
7, 37 120
8, 1 f. 136
8, 8 106
8, 12 107. 111
8, 19 f. 136
8, 23 109
8, 24 10. 109
8, 25 106
8, 26 110
8, 27 233
8, 27 f. 184
8, 28 228. 230
8, 29 230
8, 30 232
8, 33 242
8, 34 f. 190
8, 37 192
8, 38 13. 147
9, 1 149
9, 3 9
9, 4 93
9, 7 264
9, 17 f. 10
9, 18 123
9, 19 109. 164
9, 21 109
9, 22 f. 109
9, 23 244
9, 25 128
9, 26 110. 132
9, 27 106
9, 29 109
9, 31 185
9, 32 186
9, 33 f. 189
9, 38 110
9, 41 13
9, 42 244
9, 43 48
9, 47 59. 148
9, 48 73
9, 49 73
9, 50 13
10, 2 f. 90
10, 3 74
10, 12 91
10, 14 53
10, 16 12
10, 17 f. 238
10, 19 72
10, 27 237
10, 29 244
10, 32 f. 185. 186
10, 37 186
10, 38 143. 182
10, 40 238
10, 42 f. 189
10, 43 51
10, 47 f. 254
10, 52 109. 244
11, 2 108
11, 5 110
11, 10 44
11, 13 10. 76
11, 14 107
11, 17 72
11, 22 244
11, 23 109
12, 17 46
12, 24 237
12, 26 74
12, 26 f. 80
12, 28 f. 84
12, 30 f. 51
12, 34 55
12, 35 f. 74
12, 36 74
12, 40 82
13, 1 f. 149
13, 2 83
13, 4 163
13, 9 f. 147
13, 10 151
13, 14 151
13, 23 157
13, 24 13. 19. 153
13, 32 10. 76. 155
238. 243
13, 33 f. 155
13, 35 149
13, 37 164
14, 7 245
14, 8 187
14, 13 108
14, 18 108
14, 18 f. 196
14, 21 74. 184
14, 22 f. 195
14, 25 46
14, 27 74. 77
14, 30 108
14, 35 f. 204
14, 36 184
14, 48 f. 191
14, 49 74. 95. 184
14, 58 13. 95
179
14, 61 231
14, 62 44
15, 2 231
15, 15 194
15, 17 f. 232
15, 29 95
15, 31 105. 121
15, 31 f. 121
15, 32 72. 107. 232
15, 34 74. 206. 240
16, 3 216
16, 7 214
16, 8 217
16, 10 213
16, 11 217
16, 15 f. 215. 218
16, 16 f. 216
16, 17 f. 106. 218
16, 19 218

Lukas

1, 1 f. 8. 18
1, 15 257
1, 27 262. 264
1, 32 9. 231
1, 34 257. 264
1, 36 262
1, 73 f. 40
2, 4 262
2, 5 264
2, 11 231
2, 22 263
2, 27 262
2, 30 231
2, 33 262
2, 35 180
2, 41 f. 246. 262
2, 43 262
2, 46 f. 71
2, 48 246. 262
2, 49 246. 268
2, 52 247
3, 10 143
3, 11 f. 45
3, 22 255
3, 23 257. 264
3, 23 f. 254
3, 34 f. 266
4, 1 f. 240
4, 6 248
4, 13 242
4, 14 241
4, 21 72. 95
4, 22 254
4, 25 73
4, 25 f. 48. 94
4, 27 73
4, 38 f. 140
4, 40 120
5, 1 f. 139
5, 6 106
5, 10 73
5, 16 240
5, 17 f. 13
5, 24 f. 236
5, 32 53
5, 36 92

6, 22 233
6, 29 250
6, 31 84
6, 32 12
6, 35 245. 250
7, 12 f. 134
7, 15 106
7, 16 104. 109. 228
7, 22 134
7, 48 243
7, 50 244
8, 2 106. 123
8, 5 f. 57
8, 10 56
8, 16 14
8, 43 f. 13
9, 1 f. 147
9, 8 230
9, 10 f. 136
9, 18 f. 184
9, 19 230
9, 20 230
9, 22 184
9, 23 14
9, 25 192
9, 27 19
9, 44 185
9, 45 186
9, 46 f. 189
9, 51 23. 218
9, 51 f. 12. 93
9, 54 27
9, 55 107
9, 60 52. 245
10, 1 f. 147
10, 6 266
10, 9 36
10, 13 f. 23
10, 17 123
10, 17 f. 128
10, 18 47. 241
10, 19 47
10, 20 111
10, 21 53. 83
10, 22 248
10, 24 244
10, 26 72
10, 31 248
10, 38 f. 23
10, 42 52. 245
11, 2 242
11, 4 12. 250
11, 11 194
11, 29 f. 111
11, 30 154. 182
11, 33 14
11, 39 12
11, 43 14
11, 44 12
11, 46 250
11, 49 23
12, 19 72
12, 24 73
12, 24 f. 237
12, 32 46. 55
12, 35 f. 149
12, 37 149
12, 39 149
12, 42 f. 149
12, 45 149
12, 50 143. 182
12, 56 111
13, 2 f. 121
13, 3 19. 52
13, 5 19
13, 6 f. 107
13, 11 f. 86. 128
13, 13 106
13, 18 56
13, 18 f. 149
13, 20 56
13, 22 23
13, 27 250
13, 31 24
13, 32 105. 182
13, 32 f. 183
13, 33 57. 183
13, 33 f. 229
14, 1 f. 84
14, 4 106
14, 15 44
14, 16 f. 13
14, 23 48. 149
14, 26 244
14, 27 14
15, 2 242
15, 7 49. 52
15, 21 44
15, 24 135
15, 31 282
15, 32 72
16, 8 266
16, 16 91
16, 17 95. 97
16, 18 12. 91
16, 29 72
17, 5 244
17, 7 f. 49. 50
17, 11 24
17, 19 109. 244
17, 20 41. 44
17, 20 f. 147. 155
17, 21 55
17, 22 233
17, 23 152
17, 24 149. 152
17, 25 147
17, 26 73
17, 29 73
17, 31 f. 152
17, 37 152
18, 4 149
18, 7 72. 149
18, 7 f. 165
18, 11 f. 82
18, 15 f. 24
18, 18 f. 237
18, 30 48
18, 31 f. 185
18, 34 186
19, 10 233. 237
19, 11 44. 186
19, 12 149
19, 27 19
19, 40 73
19, 41 f. 19
20, 13 187. 247
20, 16 48
20, 17 72
20, 18 74
20, 27 f. 80
20, 36 148
20, 38 72
20, 41 f. 74
20, 46 14
21, 5 f. 149
21, 9 165
21, 11 159
21, 12 f. 140
21, 20 f. 19. 153
21, 24 19. 157. 165
21, 25 f. 154
21, 27 153
21, 28 154
21, 32 19
21, 34 155
21, 35 149
22, 3 47
22, 15 f. 289
22, 20 200
22, 24 189
22, 25 189
22, 25 f. 189
22, 26 206. 250
22, 27 189
22, 28 240
22, 28 f. 189
22, 30 9. 46
22, 31 47. 241
22, 31 f. 242
22, 37 74. 184
22, 38 57
22, 51 106. 121
22, 53 47
22, 69 19
23, 2 44
23, 4 194
23, 27 f. 19
23, 30 73
23, 31 73

23, 33 195
23, 34 52. 93. 175. 195
23, 41 195
23, 42 36
23, 43 244
23, 46 73
23, 47 195
23, 49 282
24, 6 214
24, 11 217
24, 12 217
24, 16 214
24, 19 229
24, 21 44. 213
24, 23 215
24, 25 f. 218
24, 27 74
24, 31 214
24, 34 220
24, 37 217
24, 43 214
24, 44 72
24, 44 f. 74. 215. 218
24, 47 f. 218
24, 49 218
24, 51 218

Johannes

1, 1 f. 277
1, 12 246
1, 13 261
1, 14 21. 246. 268. 277
1, 15 276
1, 17 27
1, 18 246. 277
1, 29 143. 180. 232
1, 32 143. 252
1, 34 232
1, 41 230
1, 45 230
1, 46 254
1, 48 73. 108
1, 50 230
1, 52 73. 142. 252
1, 52 f. 236
2, 1 f. 127
2, 4 138. 268
2, 9 106
2, 11 112. 138. 253
2, 13 21
2, 14 268
2, 16 83
2, 17 242
2, 19 83. 95. 179.
2, 21 25
2, 23 111
2, 25 108
3, 2 111
3, 3 52
3, 5 41. 182
3, 6 268
3, 11 252. 282
3, 13 282
3, 13 f. 235
3, 14 73. 180
3, 15 48
3, 16 246. 252. 277. 282
3, 18 246
3, 19 252
3, 24 268
3, 29 96. 247
3, 31 180
3, 35 249
4, 7 233
4, 14 252
4, 18 108
4, 19 228
4, 20 f. 83
4, 24 277
4, 26 230
4, 34 121. 252
4, 48 111
4, 50 108
5, 1 21
5, 6 122
5, 14 108. 122
5, 16 181
5, 17 87. 252
5, 19 237. 252
5, 20 253
5, 22 243
5, 25 252
5, 26 252
5, 29 74
5, 30 252
5, 31 f. 88
5, 36 110. 252. 253
5, 39 81
5, 41 f. 88
5, 43 146
6, 1 f. 136
6, 2 111
6, 4 21
6, 13 106
6, 14 228
6, 15 46. 120
6, 22 f. 29. 139
6, 26 f. 181
6, 27 137
6, 29 252
6, 35 252
6, 37 53
6, 38 252. 282
6, 42 254. 262
6, 45 72
6, 46 282
6, 49 73
6, 51 f. 120. 182
6, 57 252
6, 60 182
6, 62 218. 235. 282
6, 63 204
6, 66 120. 136. 162. 230
6, 69 230
7, 1 181
7, 5 269
7, 10 21
7, 15 71. 88
7, 16 f. 88
7, 20 125
7, 22 87
7, 22 f. 25
7, 23 95
7, 25 181
7, 27 88. 262
7, 28 252. 262
7, 32 181
7, 37 f. 29
7, 38 77
7, 40 228
7, 41 88
7, 45 181
7, 49 122
8, 11 83
8, 12 252
8, 17 72
8, 18 253
8, 23 282
8, 24 252
8, 26 252
8, 28 235. 252
8, 29 252. 253
8, 32 252
8, 34 237
8, 38 282
8, 40 73. 252. 280
8, 42 252. 282
8, 44 29
8, 46 242
8, 48 125
8, 51 252
8, 55 281
8, 56 f. 276
8, 58 282
9, 3 121. 279
9, 4 252
9, 5 252
9, 6 109
9, 16 253
9, 22 181
9, 24 105
9, 25 282
9, 31 239
9, 35 252
10, 7 f. 53
10, 9 74
10, 11 252
10, 11 f. 183
10, 12 f. 74
15, 15 188. 252

10, 16 48
10, 17 253
10, 18 190
10, 20 125
10, 22 21
10, 24 231
10, 25 110. 253
10, 28 252
10, 30 121. 253
10, 34 27. 72
10, 34 f. 25
10, 35 72. 95
10, 36 188. 252
10, 37 252
10, 38 111. 253
10, 39 181
10, 41 106
11, 11 134
11, 14 108
11, 17 134
11, 22 239
11, 25 110. 175. 252
11, 25 f. 135. 252
11, 33 135
11, 38 135
11, 39 134
11, 40 253
11, 41 240
11, 41 f. 109
11, 44 106
11, 47 105
11, 52 146
11, 53 181
11, 55 21
12, 1 21. 268
12, 7 187
12, 10 105
12, 23 235
12, 24 187
12, 27 187
12, 28 144
12, 31 47. 188. 241
12, 32 235
12, 33 25. 180
12, 34 186. 235
12, 35 252
12, 41 79. 277
12, 49 252
13, 2 21. 195
13, 4 f. 189
13, 12 f. 189
13, 13 243
13, 18 74
13, 19 252
13, 23 21
13, 27 123
13, 29 195
13, 31 235
13, 32 187
14, 1 244. 252
14, 2 72. 188
14, 3 148
14, 6 232
14, 9 253. 280
14, 10 237. 252
14, 10 f. 253
14, 11 111
14, 12 187
14, 28 240
14, 30 47. 188. 241
14, 31 252
15, 9 253
15, 10 252
15, 11 96
15, 13 188
15, 24 110
15, 25 27. 74
16, 5 187
16, 9 252
16, 11 188
16, 15 253
16, 21 73
16, 28 187. 282
16, 32 253
17, 1 187
17, 3 252
17, 4 252
17, 5 282
17, 6 253
17, 8 282
17, 10 253
17, 12 74. 187. 266
17, 13 96
17, 19 188
17, 22 253
17, 24 148. 188. 282
17, 26 253
18, 2 190
18, 4 f. 191
18, 6 107
18, 36 46. 232
18, 37 252
18, 38 194
19, 9 254
19, 19 232
19, 30 248
19, 34 219
19, 36 79
19, 37 79
20, 2 215. 217
20, 8 217
20, 11 f. 217
20, 14 214
20, 16 214
20, 17 215. 216. 218
240. 244
20, 19 213
20, 19 f. 215
20, 21 218
20, 22 218. 252
20, 23 243
20, 28 253
20, 29 111
20, 31 24
21, 1 f. 139. 214
21, 4 214
21, 6 106. 140
21, 7 141
21, 9 140
21, 15 f. 218
21, 18 f. 218
21, 23 28. 166
21, 24 21

Apostelgeschichte

1, 3 152
1, 4 f. 218
1, 6 44
1, 7 169
1, 8 218. 264
1, 9 218
1, 22 213
2, 13 222
2, 22 4. 104. 254
2, 23 4
2, 24 213. 224
2, 30 f. 254
2, 32 4
2, 47 174
3, 1 f. 27
3, 6 254
3, 13 255
3, 14 4
3, 15 213
3, 22 255
3, 25 266
3, 26 255
4, 10 213
4, 27 255
4, 30 255
5, 5 f. 107
5, 16 123
5, 30 4. 213
5, 36 157
5, 40 159
6, 14 180
7, 37 255
7, 56 236
8, 7 123
8, 12 60
8, 14 f. 27
10, 38 4. 107. 123
254. 255
10, 41 214
11, 28 159
12, 2 159
13, 10 266
13, 10 f. 107
13, 23 254. 262

13, 29 4
13, 33 260
14, 22 60
14, 26 248
15, 40 248
16, 18 123
19, 8 60
19, 12 123
19, 13 f. 125
20, 7 88
20, 25 60
20, 35 4
21, 20 f. 269
21, 27 28
21, 30 f. 159
21, 38 158
22, 23 159
23, 10 159
23, 12 159
24, 1 159
25, 3 159
26, 10 159
26, 24 125. 222
28, 23 60

Römer

1, 3 4. 262
1, 4 223. 226
1, 16 13
1, 18 f. 174
2, 7 61
2, 18 49
3, 25 207
3, 27 98
4, 17 115
4, 25 4. 209
5, 2 209
5, 10 226
5, 12 f. 266
5, 15 f. 273
5, 17 60
5, 19 4. 226.
5, 20 91
6, 9 226
6, 10 226
6, 23 226
7, 24 225
8, 2 98
8, 3 225. 273. 274
8, 4 95. 98
8, 11 224. 225
8, 17 225
8, 23 177
8, 29 275
8, 32 209. 274
8, 34 4. 223. 226
9, 5 275
10, 6 f. 77
11, 11 f. 153
12, 1 85
13, 8 95. 98
13, 11 174
14, 1 f. 259
14, 17 61
15, 3 4
15, 8 4

1. Korinther

1, 1 226
1, 23 4
1, 24 226
2, 8 226. 250
2, 10 f. 250
2, 16 250
3, 23 226. 274
4, 8 60
4, 20 60
5, 3 f. 107
5, 7 4
6, 9 f. 60
6, 14 174. 225
6, 17 226
7, 10 4. 12. 91
8, 6 275
9, 1 221. 225
9, 9 79
9, 14 4
9, 21 98
10, 4 79. 275
10, 9 275
10, 16 202
10, 16 f. 196. 203
10, 18 203
10, 21 202
11, 3 226. 274. 275
11, 7 274
11, 9 274
11, 23 4
11, 23 f. 4. 198. 201
11, 26 199
11, 27 203
12, 3 226
14, 33 115
15, 4 4
15, 4 f. 216. 222. 225
15, 5 220
15, 6 220
15, 8 221. 225
15, 9 95
15, 12 225
15, 14 f. 222
15, 20 142. 225
15, 21 226
15, 23 266
15, 23 142. 225
15, 24 248
15, 24 f. 226
15, 25 226
15, 27 237
15, 35 f. 225
15, 36 f. 225
15, 42 f. 225
15, 44 225
15, 45 226. 266. 274
15, 47 274
15, 49 225
15, 50 60. 225
15, 51 f. 174
15, 52 154. 225
15, 53 225
16, 2 88

2. Korinther

1, 22 177
3, 6 199
3, 17 226
3, 18 226
4, 4 226
4, 10 226
4, 14 225
5, 1 174
5, 1 f. 225
5, 2 f. 174
5, 16 5. 226
5, 19 207
5, 21 207
8, 9 226. 274
10, 6 96
11, 13 160
12, 7 125
13, 2 f. 107
13, 4 4. 226. 272

Galater

1, 1 221
1, 4 209
1, 16 221
2, 4 160
2, 5 93
2, 6 f. 100
2, 9 27
2, 12 269
2, 15 49
2, 18 95
2, 20 209. 226
3, 1 4
3, 13 207
3, 19 91
4, 4 4. 101. 226. 261. 274
4, 22 f. 79
4, 23 259
4, 29 259
5, 14 95
5, 21 60
6, 2 98
6, 13 98
6, 14 4

Epheser

1, 4 275. 277
1, 9 275
1, 23 275
2, 2 123. 266
2, 18 209
4, 8 79
4, 10 218
6, 19 175

Philipper

1, 22 f. 135
1, 23 174
2, 6 274
2, 7 78. 226
2, 8 226
2, 9 226
2, 10 226
2, 11 226
3, 10 223
3, 20 4. 174. 226
3, 21 225. 226
4, 5 174

Koloſſer

1, 13 61
1, 13 f. 210
1, 15 274
1, 15 f. 275
1, 16 275
1, 17 275
1, 18 142. 225. 226
1, 20 4
1, 23 160
2, 11 13
2, 16 88
2, 16 f. 259
3, 1 226
4, 3 175
4, 11 61

1. Theſſalonicher

2, 15 4
4, 15 174
5, 2 f. 156
5, 5 266
5, 13 13

2. Theſſalonicher

2, 3 f. 161
2, 13 278
3, 1 175

1. Timotheus

1, 15 274
2, 1 f. 175
3, 16 218. 274
5, 18 4
6, 13 4

2. Timotheus

2, 8 4. 262
2, 26 123
4, 11 18
4, 18 60

1. Petrus

1, 3 223
1, 11 275
1, 19 5
1, 20 275
2, 22 5
2, 23 5. 248
3, 18 5
3, 22 218
5, 5 32
5, 13 18

2. Petrus

1, 11 60
1, 16 f. 5
3, 3 f. 176

1. Johannes

1, 1 f. 277
2, 18 175
2, 28 175
3, 1 246
4, 2 277
4, 9 277
5, 2 246

3. Johannes

14 165

Hebräer

1, 1 100
1, 2 276
1, 3 276
1, 5 79. 260
1, 6 79. 276
1, 8 275
1, 9 243
1, 10 276
1, 10 f. 79
2, 3 5
2, 6 f. 79. 237
2, 9 5
2, 14 5. 242
2, 18 5. 242
3, 2 276
3, 6 101. 275
4, 14 218
4, 15 5. 242. 272
5, 5 260
5, 7 5. 205. 242
5, 8 5. 243. 275
6, 6 5
7, 3 275
7, 14 4
7, 26 5. 218. 243
7, 28 275
9, 12 5
9, 15 199
9, 24 5. 218
9, 28 5. 242
10, 5 f. 79. 243
10, 13 5. 103
10, 19 f. 114
10, 29 275
10, 37 f. 79
11, 26 276
12, 2 f. 5. 243
12, 3 5
12, 28 60
13, 12 5
13, 20 5. 223

Jakobus

1, 13 240
1, 14 241
2, 5 60
5, 13 f. 122

Judas

4 160
5 275
8 160
12 160

Offenbarung

1, 1 30
1, 3 30
1, 6 61
1, 7 174
1, 13 234
1, 14 276
2, 6 160
2, 9 28
2, 14 160
2, 20 160. 201
2, 24 160
3, 9 28
3, 12 199
3, 14 276
5, 10 61
5, 13 276
6, 1 f. 160
8, 8 156
8, 12 156. 201
9, 20 f. 176
11, 2 174
11, 15 61
12, 1 f. 260
12, 10 60
13, 1 f. 161
13, 8 276
14, 14 234
16, 9 f. 176
17, 18 36
19, 13 276
21, 2 199
21, 27 276
22, 10 30
22, 16 5. 254

209617

Author Barth, Fritz

Comment. Bible (N.T.) B.

Title Leben Jesu.

DATE.	NAME OF BORROWER.
25/3/27	W.R. Taylor
Nov. 7, 1928	M.I. Newby. grad

rec 16.3.29

University of Toronto Library

DO NOT REMOVE THE CARD FROM THIS POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU